Usos, abusos, confusiones
y precisiones

La izquierda

Héctor Ghiretti

Ariel

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

Héctor Ghiretti

LA IZQUIERDA

Usos, abusos, confusiones y precisiones

Ariel

Diseño de la cubierta: Joan Batallé

1.ª edición: junio 2002

© 2002: Héctor Ghiretti

Derechos exclusivos de edición en español
reservados para todo el mundo:
© 2002: Editorial Ariel, S. A.
Provença, 260 - 08008 Barcelona

ISBN: 84-344-1242-X

Depósito legal: B. 24.223 - 2002

Impreso en España

A la memoria de mi abuelo Ettore,
obrero,
combatiente de una guerra que no deseó,
militante socialista,
luchador antifascista,
exiliado político,
con quien me hubiera gustado discutir
las ideas que aquí se tratan.

PRÓLOGO

Es en momentos de crisis cuando el hombre profundiza los interrogantes sobre sus propias convicciones. Dichas convicciones pueden ser morales, religiosas, políticas, científicas. Cuando todo parece tambalearse se suscitan las preguntas que van al fondo mismo de la cuestión que preocupa, en busca de antiguas seguridades que permitan resistir satisfactoriamente al cambio en curso, o bien de nuevas seguridades que permitan asimilar dichos cambios de la manera más provechosa y menos traumática. En todo caso, el cuestionamiento que se lleva a cabo en esos particulares momentos conduce a una profunda introspección que produce necesariamente revelaciones, a veces dolorosas.

El actual entresiglos se revela como una época de hondos interrogantes. No sustraídos completamente a los reflejos milenaristas de la cultura occidental, los hombres que pertenecen a dicho horizonte cultural intentan buscar las claves de un devenir histórico cada vez más acelerado, que barre con afán pretendidamente racionalizador las antiguas perspectivas y entierra las convicciones que parecían menos conmovibles bajo toneladas de información.

Durante las últimas dos centurias, las categorías políticas del mundo occidental se han mantenido asombrosamente estables, encuadradas en un marco ideológico pocas veces cuestionado en profundidad. A este marco pertenecen la *izquierda* y la *derecha*. Como tales, izquierda y derecha se han dividido casi todo el espacio político durante casi todo el período. Muy pocos fenómenos han escapado a su dominio.

Sin embargo, a finales del siglo XX, las voces que anuncian la periclitación definitiva de las categorías de izquierda y derecha se hacen oír de manera cada vez más insistente, en tonos más estridentes. *La izquierda ha muerto*, dicen; otros agregan: *y con ella, la derecha*. Los argumentos que sirven para fundamentar esta afirmación son

variados y abundantes: entre todos ellos destaca aquel que dice que la izquierda tradicional adopta actitudes y elementos ideológicos propios de la derecha, y viceversa. Se trataría, usando una terminología de origen biológico algo antigua, de un *intercambio de fluidos* entre dos organismos de naturaleza diferente.

Pero más allá de la corrección del diagnóstico, el problema se complica cuando a estas proféticas voces se les pide un concepto mínimamente ajustado de izquierda o derecha. Ahí es donde comienzan las vacilaciones y la confusión, la falta de acuerdo y la incertidumbre. Cabe preguntarse entonces ¿es posible afirmar la crisis de la izquierda y la derecha cuando no se sabe a ciencia cierta en qué consisten?

Se expone aquí una serie de estudios críticos sobre algunos de esos intentos por definir la izquierda como categoría de lo político. La elección específica de la izquierda tiene su motivo. Se ha preferido tal término del binomio por considerarlo la *categoría madre* del binomio, la que primero se recorta ideológicamente a sí misma del resto de las concepciones de la política, planteando así el conflicto bipolar. Se entiende que toda inquisición sobre la derecha debe empezar, necesariamente, por arribar a precisiones sobre la izquierda. Los autores aquí evocados tienen algunos elementos en común y otros que los distinguen radicalmente entre sí. Conviene repasar rápidamente esas convergencias y divergencias, con el objeto de aportar luces previas a sus ideas sobre el tema.

En primer lugar, se advierte que la mayoría de ellos se enrolan conscientemente en la izquierda: se encuentra aquí a Jürgen Habermas, Leszek Kolakovski, Ernest Mandel, Johannes Agnoli, Norberto Bobbio, Richard Rorty y Enrique Tierno Galván. Son hombres de izquierda, y no tienen empacho en confesarlo. Asimismo, se encuentran otros que no lo son. Es el caso de Robert Spaemann y Thomas Molnar. Su perspectiva crítica de la izquierda, en el marco de actual dominancia de la distinción bipolar, los condena inevitablemente a ser calificados por la izquierda como hombres de derecha.

Pero además, puede identificarse a un autor que a pesar de haber sido ubicado tradicionalmente a la izquierda, rechazaría enérgicamente la categorización: se trata —nada más ni nada menos— de Vladimir Ílich Uliánov, más conocido como Lenin. Se considera aquí a Stalin un continuador —aunque particularmente lúcido y esclarecido— de Lenin. Un caso similar al de Lenin, aunque a la inversa, es el de Raymond Aron, cuya explícita crítica a la izquierda no alcanza a ocultar cierta comunidad ideológica extensa de dicho autor con ella.

En segundo lugar, aparecen los diferentes itinerarios personales. Mientras que Aron, Molnar y Spaemann son intelectuales de for-

mación filosófica y trayectoria esencialmente académica, Kolakovski, Rorty, Habermas, Mandel, Agnoli, Tierno Galván y Bobbio han combinado asiduamente las actividades antes mencionadas con el compromiso puntual y la militancia política.

En este aspecto pueden señalarse matices. Kolakovski, filósofo, participó del movimiento de disidencia polaca en épocas del dominio soviético; Habermas, sociólogo con claras inclinaciones filosóficas, se ha vinculado frecuentemente con grupos de acción política en su país y actualmente se lo puede considerar como un verdadero *formador de opinión* intelectual de alcance internacional. La formación económica de Mandel y su actividad docente no le ha impedido incursionar en temas históricos; además, ha sido activo dirigente del internacionalismo trotskista. Agnoli, un académico alemán, se ha vinculado asiduamente con grupos de la llamada oposición extraparlamentaria.

Bobbio, de formación originariamente jurídica aunque de proyección filosófica y tendente a la ciencia política, es también conocido por su militancia en diferentes organizaciones partidarias y su constante presencia en la discusión política de su país. Tierno Galván fue una figura reconocida en el escenario político español, habiendo formado parte de varias agrupaciones de la izquierda en su país. Y aunque la vida de Raymond Aron transcurrió en su mayor parte en el ámbito académico, su palabra fue siempre escuchada con atención por los líderes políticos e intelectuales de su país y del mundo.

Por fin Lenin, figura por todos conocida, de importancia clave en la discusión teórica del marxismo y el pensamiento revolucionario, y protagonismo excluyente en la génesis del acontecimiento quizá más importante del siglo XX: la Revolución Bolchevique. Su inclusión en esta serie de estudios está dada principalmente por su doble condición de teórico y de político revolucionario, perspectiva que lo distancia visiblemente del resto. La presencia de Stalin se explica por las interesantes precisiones y desarrollos en la línea de su antecesor y mentor intelectual.

Además, puede advertirse que la mayoría de los autores posee una perspectiva mayormente tributaria —aunque en diferentes grados— del marxismo: Kolakovski, Habermas, Lenin, Stalin, Mandel y Agnoli, Tierno Galván. Hay quien se vincula indirectamente a dicha corriente filosófica en virtud del común origen de su propia tradición intelectual y la del marxismo: es el caso de Bobbio, de formación jurídica positivista y tendencia ideológica democrático-liberal. De índole liberal, aunque particularmente agudo y penetrante, es el punto de vista de Aron. Pero también encontramos autores que se in-

sertan en la tradición de la filosofía clásica, que reúne a los antiguos pensadores griegos y medievales, y que posee una visión esencialmente crítica de la filosofía moderna: en este grupo se encuentran Molnar y Spaemann.

Los diversos orígenes nacionales no dejan de ser indicativos. Se hallan cuatro autores provenientes del mundo germánico: Habermas, Spaemann y el dúo Mandel-Agnoli. Otros cuatro forman parte del ámbito cultural europeo centrooriental: Lenin, Stalin, Kolakovski y Molnar, éste último radicado tempranamente en Estados Unidos. Aron, Bobbio y Tierno Galván son autores de la Europa latina, francés el primero, italiano el segundo y español el tercero. Rorty, como se sabe, es un conocido filósofo norteamericano.

También es necesario advertir sobre el momento histórico en el cual estas reflexiones sobre la izquierda tuvieron lugar. La más antigua, correspondiente a Lenin, data de las dos primeras décadas del siglo XX, época de intensa agitación política e ideológica en el seno del marxismo, sobre todo en términos de praxis revolucionaria. Stalin desarrolla su punto de vista en la época inmediatamente posterior, durante el período de consolidación y construcción del socialismo soviético. Kolakovski escribe su artículo a fines de la década de los cincuenta, con el despertar de la disidencia dentro del comunismo polaco, luego de la desaparición física de Stalin y en plena disputa y reubicación de fuerzas que siguió a tal suceso. Durante la misma época hilvana Aron sus ideas sobre la izquierda y los intelectuales.

Por su parte, Molnar se ocupa de la cuestión a fines de la década de los sesenta, seguramente movido por los acontecimientos europeos y americanos que tuvieron lugar durante esos años y con el despunte de nuevos movimientos sociales y políticos. Tierno Galván se plantea los problemas de la identidad de la izquierda trasponiendo apenas el umbral que marca el regreso de las instituciones democráticas a su país, a mediados de los setenta. Los escritos de Spaemann al respecto y el diálogo entre Mandel y Agnoli son publicados en los primeros años de la década de los ochenta, cuando se imponía una reconsideración y un balance de las esperanzas traicionadas del 68. Habermas, Bobbio y Rorty reflexionan sobre la izquierda al calor de los notorios sucesos de fines de la década de los ochenta.

Una última precisión sobre los autores estudiados: entre los diversos modos de aproximación al problema de la izquierda, aparecen dos claramente diferenciados. Mientras que la mayoría realiza una *consideración tematizada* del problema, hay otros en los cuales se ha estudiado el *uso* que hacen del término. Aquí no hay un planteamiento consciente del tema, sino más bien un empleo asiduo que permite la reconstrucción del concepto subyacente. En el primer

grupo se encuentran los estudios sobre Aron, Bobbio, Spaemann, Tierno, Kolakovski y Molnar. El segundo está constituido por los que se ocupan de Lenin, Stalin, Rorty, Habermas y el dúo Mandel-Agnoli.

Es posible que la lectura de los trabajos que aquí se reúnen se convierta en algo que dé la impresión de una labor destructiva, de *demolición*, en razón de la insistente perspectiva crítica (a veces algo descortés, todo hay que decirlo) con la cual son tratados los esfuerzos en el mismo sentido de los autores aquí analizados. Sirva como justificación de tal característica la intención de proceder a la correcta delimitación del concepto como si se tratara de reproducir un objeto de fundición desaparecido, a partir de la reconstrucción de las piezas rotas del molde.

Dicha tarea debe empezar por la reconstitución en base a las regularidades en las formas de la pieza fundida, la cual aún no se conoce en detalle. Por las relaciones mutuas entre los trozos y los volúmenes y formas que sugiere, es posible rearmar el molde y volver a colar la pieza. Comencemos a observar, entonces, los fragmentos en nuestro poder.

Pamplona y Mendoza, noviembre de 1999-marzo de 2001

Capítulo 1

RAYMOND ARON Y EL *MITO DE LA IZQUIERDA*
Una crítica tradicional desde la perspectiva liberal

Tiempo de polémica

Los años de la década de 1950 se caracterizaron por la intensidad de las discusiones entre los intelectuales franceses. Baste recordar que en esa época se desarrolló uno de los enfrentamientos más célebres del siglo: la polémica Camus-Sartre. No faltó en este clima general de choque e intercambio de ideas el problema de la izquierda. La revisión crítica de los conceptos políticos y las creencias sociales fundamentales de la Francia de la posguerra no pasarían por alto una categoría de larga tradición y compleja significación en el país.

En este sentido, procesos en curso tales como la introspección posterior a una guerra que para los franceses había tenido una clara connotación de confrontación civil, las paradojas del gaullismo como fuerza hegemónica de la V República, los complicados asuntos relacionados con la cuestión colonial o el singular compromiso político de buena parte de la intelectualidad del país, conducirían necesariamente a preguntarse por lo que cabía entender por *izquierda* (y como siempre, por derecha). Uno de los primeros en plantearse la cuestión fue Raymond Aron, en su libro *L'opium des intellectuels*.[1]

1. Aron, Raymond. *L'opium des intellectuels*. Paris, Calmann-Lévy, 1955. La publicación que respondería a las tesis de Aron sería la mítica *Les Temps Modernes*, dirigida por Simone de Beauvoir, que lanzó, a mediados de 1955, un número monográfico dedicado a la izquierda. Colaboraban en ese número intelectuales destacados, muchos de ellos vinculados ideológicamente al Partido Comunista Francés. Entre los firmantes se encontraba Dionys Mascolo, Claude Lanzmann, la propia Simone de Beauvoir y otros. Al libro de Aron siguió un autor aludido por *Les Temps Modernes*:

Aparecido a principios de 1955, el libro constituye, claramente, una obra polémica. Es por eso que a la estructura esbozada en el índice no se le pueda exigir más que cierto orden elemental y precario en la exposición de las ideas. El planteamiento de Aron arranca desde cierta perplejidad. El autor afirma que el origen de la distinción ha sido fijado, alternativamente, en términos propios de la psicología social, es decir, en el enfrentamiento de dos tipos de hombres, de *actitudes* fundamentalmente contrarias; o bien elevándose al plano filosófico, en *concepciones* enfrentadas;[2] y finalmente, de acuerdo con un planteo sociológico, en *campos* (luego emplea partidos —*partis*— como sinónimo de *camps*) en perpetua lucha.[3]

Los orígenes históricos

Luego de identificar a Francia como la patria de origen de la distinción, el autor se detiene sobre los acontecimientos históricos que dieron a luz a la misma. La izquierda encuentra sus orígenes en el embate de una nueva fuerza espiritual contra el Antiguo Régimen (*Ancien Régime*) esencialmente formado e inspirado por la tradición católica. El golpe va dirigido contra el principio de autoridad de la Iglesia y la realeza, instituciones que aparecen a los ojos de los revolucionarios como coincidentes y solidarias entre sí. En tanto que la nueva fuerza ideológica y social impulsa un cambio que se pretende

---

fue el caso de Sérant, Paul, con *Gardez-vous à gauche* (Paris, Fasquelle, 1956). El libro de Aron provocó una gran polémica, en la que intervino como contrincante principal Maurice Duverger, con un célebre artículo aparecido en *Le Monde*, titulado *L'opium des intellectuels ou la trahison des clercs?* Duverger enfrentaba veladamente a Aron con Julien Benda (autor de *La trahison des clercs*). Una muestra de la vastísima repercusión del libro en su época se encuentra en Baverez, Nicolas. *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*. Paris, Flammarion, 1993, pp. 280-287. Intelectuales de la talla de Albert Camus, Gabriel Marcel, André Frossard, George Lichtheim, Georges Suffert, François Furet, Daniel Bell y Seymour Martin Lipset, e incluso el mismísmo general De Gaulle, figuran entre quienes se hicieron eco de las tesis desarrolladas por Aron.

2. Tanto la consideración del binomio izquierda-derecha como *actitudes* o *concepciones* enfrentadas había sido propuesta en la década de 1930 por Jacques Maritain y Emmanuel Mounier. Cf. Maritain, Jacques. *Lettre sur l'independence*. Paris, Desclée de Brouwer, 1935, y tambien *El campesino del Garona. Un viejo laico se interroga sobre el tiempo presente*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967. De Mounier, Emmanuel. *Revolución comunitaria y personalista*. Bilbao, Zero, 1975, y *Breve tratado sobre la mística de izquierda*. En: *Comunismo, anarquía, personalismo*. Bilbao, Zero, 1973.

3. *L'opium des intellectuels*, pp. 15-16.

revolucionario, Aron define a la izquierda como el *partido del movimiento* (*parti du mouvement*). La izquierda mantendrá, además de su dimensión esencialmente política y social, una clara intención combativa frente a la Iglesia.[4]

La violencia brutal con la que irrumpió la revolución en Francia tuvo dimensiones catastróficas y supuso un serio traumatismo que prolongaría sus efectos durante todo el siglo posterior. La historia de Francia se partió en dos y lo mismo sucedió con el propio país. La izquierda encarnó la parte revolucionaria y la derecha hizo lo propio con aquellos que la resistieron. La primera «prolongaba indefinidamente una cruzada contra el pasado», la segunda «no se resignaba a desaparecer».[5]

La división fue tan profunda que cada una de las partes pareció constituir la encarnación de un tipo humano eterno. *A la derecha*, la familia, la autoridad, la religión, el orden lentamente elaborado a través de los siglos. *A la izquierda*, la igualdad, la razón, la libertad, la capacidad de reconstruir la sociedad según las aportaciones de la ciencia. La derecha, partido de la tradición y de los privilegios; la izquierda, partido del porvenir y de la inteligencia.[6].

Aron advierte en este punto algo que muchos otros han dejado pasar y que muy pocos (entre otros, el siempre denostado Stalin)[7] han comprendido. A pesar de ser términos propios de denominaciones *espaciales*, izquierda y derecha tienen una evidente significación *temporal*. Si se considera que los valores de la derecha son la tradición y el orden establecido, y los de la izquierda la rebeldía y el progreso, se concluye en que se trata de un enfrentamiento entre *pasado* y *futuro*.

4. «*Le parti du mouvement, à la fin du XVIIIe siècle et au cours de la plus grande partie du XIXe, combattait à la fois le trône et l'autel, il inclinait à l'anticlericalisme parce que la hierarchie ecclésiastique favorisait ou semblait favoriser le parti de la resistance.*» Ídem, p. 16.

5. «*Elle semble dresser l'une contre l'autre deux France, dont l'une ne se résigne pas a disparâitre et dont l'autre ne se lasse pas de prolonger une croisade contre le passé.*» Ídem, p. 17.

6. Ibídem.

7. Compárese si no, con la cita anterior, la siguiente: «En los períodos de ascenso de la revolución tienen que aparecer necesariamente en los Partidos Comunistas desviaciones derechista e izquierdista, de las cuales la primera no quiere despedirse del pasado y la segunda no quiere tener en cuenta lo presente. Han olvidado que no hay ninguna revolución sin estas desviaciones.» Stalin, José. *Pleno conjunto del Comité Central y de la Comisión Central de Control del P.C. (b) de la URSS. La situación internacional y la defensa de la URSS. Discurso del 1 de agosto*. En: *Obras*. Tomo 10: agosto-diciembre de 1927. Moscú, Lenguas Extranjeras, 1954, p. 9.

La izquierda francesa posterior a Napoleón es calificada por Aron con los términos de *mito retrospectivo*. El agitado siglo XIX francés encuentra a la izquierda en la oposición, seriamente dividida —al menos, hasta la consolidación de la III República— e ideológicamente dominada por su papel de heredera y defensora de los ideales de la revolución. Durante todo este período, la izquierda mantiene una unidad apenas *mítica*, y además se constituye en albacea absoluto de un acontecimiento de significación por demás equívoca.[8]

La unidad política —si no ideológica— de la izquierda francesa, lograda por Clemenceau al declarar éste —según Aron, contra toda evidencia— que *la Revolución es un bloque*, tuvo una duración efímera, al irrumpir con fuerza una nueva especie de izquierda, que había asomado ya con Babeuf: la izquierda socialista y anticapitalista, ahora formalizada teóricamente por el marxismo. Aron se pregunta si la nueva izquierda, que reclama la propiedad pública de los instrumentos de producción y la organización estatal de la actividad económica, se inspira en la misma filosofía o pretende los mismos objetivos de la anterior, dirigida contra la arbitrariedad de la autoridad real, los estamentos privilegiados y las organizaciones corporativas.[9]

El autor considera que esta cuestión es un obstáculo para la comprensión de la izquierda que no se limita al caso francés. En la apertura misma de sus reflexiones advierte que no es posible encontrar, entre los grupos que se pretenden de izquierda, una unidad profunda, ejemplificando tal obstáculo con el contraste entre la antigua bandera de lucha del régimen constitucional y el ideal más actual, constituido por los regímenes denominados democracias populares.[10]

A pesar de que el marxismo se considera a sí mismo, simultáneamente, la *continuidad* y la *ruptura* respecto de la vieja izquierda, Aron se muestra inclinado a considerarlo más una ruptura que una continuidad. El autor identifica el enfrentamiento entre nueva y vieja izquierda con aquel que mantienen la democracia burguesa y el

8. *L'opium des intellectuels*, p. 18. «*Le parti du mouvement est un mythe d'opposants, auquel ne répondait même pas une réalité électorale*». Ídem, p. 19.

9. Ídem, p. 20.

10. «*Entre les différents groupes qui se veulent de gauche, il n'y a jamais eu d'unité en profondeur. D'une génération a l'autre, les mots d'ordre et les programmes changent. La gauche qui se battait hier pour un régime constitutonel a-t-elle encore quelque chose de commun avec celle qui s'affirme aujourd'hui dans les régimes de démocratie populaire?*» Ídem, p. 16.

socialismo.[11] Las similitudes son engañosas y operan siempre en favor de la nueva izquierda: Aron señala que el Partido Comunista progresa más rápido con estrategias tales como los frentes populares o la resistencia patriótica (basadas en coaliciones electorales o de gobierno) que con las de tipo cerradamente clasista. Es interesante advertir que el autor tiende a identificar a la democracia burguesa no como *derecha* sino como *vieja izquierda* (o izquierda del '89).

La aparición del comunismo prolongaría —¿profundizaría?— las diferencias en el seno de la izquierda. Los gobiernos *de unidad* de 1924 y 1936 fracasaron penosamente, dada la incapacidad de entendimiento entre comunistas y socialistas. El acceso al poder de estos últimos se haría siempre en coaliciones burguesas que contarían al comunismo como partido opositor. La incapacidad de llegar a un proyecto político conjunto que se tradujera en una acción de gobierno efectiva llevó a los intelectuales a intentar componer una izquierda que conciliara el *Tercer Estado* (la burguesía) con el *Cuarto Estado* (el proletariado).

Aunque, según Aron, esta izquierda de mediados del siglo XX no sería del todo mítica, vuelve a recurrir, como en el siglo XIX, a una unidad retrospectiva, como cuando girondinos, jacobinos y bonapartistas —unidos en tanto que herederos de la Revolución de 1789— reaccionaron contra la Restauración. En este caso, socialistas y comunistas no están unidos sino contra un enemigo evanescente, la *reacción*, y en batallas ya anacrónicas en el momento en que fueron libradas, tales como aquellas planteadas por la laicidad.[12]

El desafío a la izquierda

Luego de afirmar el carácter mítico de la izquierda francesa, en razón de su perpetua división y la apelación a acontecimientos pasados para afirmar una «unidad espiritual» inexistente en los hechos, Aron se detiene en las contradicciones y discontinuidades que observa en la izquierda fronteras afuera. Si para el caso del continente europeo la «experiencia decisiva del siglo» ha sido el *doble cisma*, a derecha e izquierda, abierto por el fascismo en la primera y el comunismo en la segunda, en ultramar (excepción hecha de In-

11. «*Le conflit entre démocratie bourgeoise et socialisme offre, en France, le même contraste que les conflits entre les diverses familles de la gauche bourgeoise: on nie, avec d'autant plus de vigueur verbale, la gravité du conflit que celui-ci éclate avec plus de violence, en realité.*» Ídem, p. 21.

12. Ídem, p. 22.

glaterra, sobre la que luego se regresará) la fractura aparece asimismo expresada en la disociación entre *valores políticos* y *valores sociales*.

El caso le parece más complejo en regiones que pertenecen a lo que él llama «otras esferas de civilización». En estas esferas, cuando las instituciones y doctrinas traídas de Occidente son cuestionadas por conflictos internos, las distinciones de derecha e izquierda son susceptibles de adoptar una significación diversa a la que poseen en sus orígenes.[13] Aron ejemplifica el problema con el peronismo argentino, donde el progreso social impulsado por los peronistas contrasta con el debilitamiento de las instituciones políticas democráticas, al ser consideradas como lugares de mantenimiento de privilegios de la gran burguesía y la plutocracia.[14]

Aron no puede responder, a partir del esquema bipolar izquierda-derecha, a esta combinación entre medios políticos autoritarios y objetivos socialmente progresivos. La situación política de estos países puede compararse con el paradójico régimen napoleónico, en el cual código civil y dictadura no son en absoluto incompatibles, como no lo son —prosigue, refiriéndose ahora al régimen soviético— plan quinquenal y tiranía.

El autor también afirma que la distinción ha sido totalmente ignorada por los teóricos de la política. La teoría política de la Grecia clásica no sabría distinguir, entre los tipos clasificados de tiranía, las que corresponden a derecha e izquierda. El contraste de tales regímenes de equívoca filiación con la izquierda europea occidental contemporánea es notorio, ya que esta última está en camino de conciliar definitivamente los valores políticos y los económicos o sociales.[15]

Un caso similar de dificultades en la adscripción de acuerdo al esquema bipolar puede encontrarse en el fascismo y el nacionalsocialismo. Aron reacciona justificadamente contra la pretensión de muchos autores de considerar a tales regímenes como formas extremas de *reacción*, esencialmente inspiradas por una voluntad *conservadora*. Asimismo, arremete contra las interpretaciones marxistas de

13. Ídem, p. 23.

14. Una cuestión que escapa a los objetivos del presente trabajo es la pregunta en torno a las razones por las cuales Aron considera a América del Sur y a Europa Oriental fuera de la esfera de la civilización europea. Por otra parte, no se ocupa en indagar si la distinción izquierda-derecha es empleada en estos lugares o si adquiere una formulación diversa de la que está dispuesto a aceptar. En ambos casos citados —el argentino y el soviético— se habría llevado no pocas sorpresas.

15. Ídem, p. 24.

estos regímenes, en especial aquella que afirma que constituyen formas superestructurales del capitalismo monopólico.[16] Si bien según Aron es clara la adscripción del bolchevismo a la extrema izquierda y de un régimen como el franquismo a la extrema derecha, la distinción es más complicada en el caso del nazismo.

A pesar de que Hitler recibió ayuda financiera de banqueros e industriales y apoyo político de muchos militares de alta y media graduación, el autor afirma que la base social del nazismo es esencialmente la misma que la del comunismo alemán. Por otra parte, los desarrollos doctrinales contrarios al parlamentarismo, la democracia burguesa y las libertades políticas son inconfundibles. La represión y persecución luego de la toma del poder no haría diferencias entre altos mandos militares y militantes de los partidos socialdemócrata o comunista. La pretensión de instaurar un orden nuevo, de remodelar el país no respetaría ninguna institución previa ni orden social establecido.

En este punto señala Aron que las diferencias entre izquierda y derecha se borran: la confluencia en un régimen totalitario de características similares terminan por confundir al nazismo y al bolchevismo. Ni siquiera es posible distinguir claramente a uno y otro en virtud de sus orígenes diversos. La filiación ideológica del totalitarismo hitleriano, *de derecha* en tanto que heredero del romanticismo revolucionario, y la del totalitarismo stalinista, *de izquierda* en cuanto que continuador de la corriente racionalista revolucionaria, no suplen como elementos diferenciales, sobre todo si se advierten los desarrollos posteriores de este último (exaltación del nacionalismo, represión policial e intolerancia ante los heterodoxos y disidentes): en realidad lo alejan diametralmente la tradición de las Luces.[17]

16. *«On a voulu, pour rendre aux conflits de la vieille Europe, una sorte de pureté idéologique, interpréter les "révolutions fascistes" comme formes extrêmes de la réaction. Contre l'evidence, on a nié que les démagogues bruns fussent les ennemis mortels de la bourgeoisie libérale ou de l'aristocratie tout autant que de la social-démocratie. Las révolutions de droite, a-t-on maintenu avec obstination, laissent au pouvoir la même classe capitaliste et se bornent à substituer le despotisme policier aux moyens plus subtils de la démocratie parlementaire. Quel que soit le rôle qu'ait joué le "Grand Capital" dans l'avènement des fascismes, on fausse la signification historique des "révolutions nationales" quand on les ramène à una modalité à peine originale de la réaction ou à la superstructure étatique du capitalisme de monopole.»* Ídem, p. 25.

17. *«Droite et gauche ou pseudo-droite fasciste et pseudo-droite communiste ne se rejoignent-elles pas dans le totalitarisme?»* Ídem, p. 26. Tanto la difundida afirmación de que *nazismo-fascismo* y *bolchevismo* son los exponentes más caracterizados de la *extrema derecha* y la *extrema izquierda* respectivamente, como aquella que, refiriéndose al espectro izquierda-derecha, reza que *los extremos se tocan*, constituyen dos

Es en el régimen soviético donde más clara se hace la diferencia entre los valores políticos y sociales de la izquierda. Aron señala que el argumento más razonable de las causas de la «ortodoxia de Estado» y el terror son el paroxismo revolucionario y la necesidad de impulsar la industrialización a toda costa. La causa del progreso sólo puede encarnarse, en sociedades económicamente atrasadas como la rusa, a golpes de violencia y marchas forzadas.[18] Pero aquí es donde el autor advierte que las diferencias entre regímenes diversos es, en realidad, más atribuible a los métodos empleados que a los fines propuestos.

Para mostrar el punto, compara el proceso de evolución política de Francia e Inglaterra durante el siglo XIX: mientras que los objetivos de 1789 fueron impuestos violentamente desde el principio mismo de la revolución y, sin embargo, tardaron más de un siglo en convertirse en una realidad efectiva, sin dejar por ello de sufrir retrocesos y suspensiones (cesarismos plebiscitarios, guerra civil, revoluciones), en Inglaterra se introdujo recién a fin de siglo el sufragio universal, luego de una evolución política pacífica y una transición ordenada, realizada sin traumatismos ni contramarchas.

En el caso soviético Aron señala la misma confusión, al no distinguir lo que constituye en realidad un problema de métodos con lo que aparenta ser una diferencia de principios. La elevación del nivel de vida, el desarrollo de la sociedad industrial, la integración de las masas son, en su opinión, *hechos universales*. El camino elegido por los soviéticos, hecho de sufrimientos y violencias, conduce al mismo destino elegido por Occidente, es decir, la integración de las masas sin sacrificio de la libertad.[19]

Los problemas de la revolución igualitaria

Nacida y formada en la oposición, opuesta a un orden social imperfecto (como, agrega Aron, toda realidad humana), la izquierda,

---

prejuicios infundados que dificultan seriamente la comprensión de la distinción aludida. Como principio provisional puede enunciarse que el espectro que gradúa los regímenes o doctrinas políticas de acuerdo a su tendencia a la moderación o al totalitarismo es independiente del que componen izquierda y derecha.

18. Ídem, p. 27.

19. La sentencia es típicamente conservadora, aun para un liberal como Aron: «*Le régime soviétique porte l'empreinte de la mentalité des Jacobins et de l'impatience des planificateurs. Il se rapprochera du socialisme démocratique au fur et à mesure que progresseront le scepticisme idéologique et l'embourgeoisement.*» Ídem, p. 28.

según nuestro autor, revela su faz verdadera al obtener la victoria y hacerse con el poder. La derecha, devenida en oposición o contrarrevolución, no tiene dificultades para mostrar que la izquierda no encarna la libertad contra el poder o el pueblo contra los privilegios, sino que constituye un poder contra otro, una clase privilegiada contra otra. El discurso contrarrevolucionario insiste en la idea de que la revolución ha traído más violencia y opresión que el régimen depuesto.[20]

Los argumentos de la contrarrevolución son retomados por el socialismo, el cual denuncia a su turno los privilegios y el individualismo propio del orden social triunfante. La misma dialéctica que marcó el paso del Antiguo Régimen a la sociedad burguesa se reproduce, agravado, en el paso del capitalismo al socialismo.[21] Pero la vía de solución de estas injusticias e iniquidades propuesta por el socialismo no es la liquidación de las concentraciones de medios de producción o los grandes capitales, sino la transferencia al Estado de los mismos. Aron sigue aquí una argumentación clásica contra el intervencionismo económico estatal. Le interesa destacar la formación de una jerarquía *tecnoburocrática*, que no hace sino acentuar los privilegios y suprimir la protesta de los sometidos, al centralizar todo en una estructura única y piramidal, monstruosa, como es el Estado socialista.[22]

Aron señala que en las sociedades occidentales, en cambio, la jerarquía tecnoburocrática está limitada al sector técnico productivo, que no pone en peligro la compleja estructura social de la que es parte, ni tampoco está en condiciones de someterla a sus designios. Los intentos de la izquierda por liberar al individuo de las servidumbres próximas terminan por someterlo a una nueva servidumbre, más lejana, pero no por eso menos omnipresente (*lointaine en droit, omniprésente en fait*). En este proceso, la supervivencia de las relaciones tradicionales y las comunidades locales aparecen menos como un freno a la democracia que como un obstáculo a la absorción del individuo por las burocracias descomunales.[23] Contra el

20. «*Par ses progrès, la gauche ne ramène-t-elle pas, dialectiquement, une oppression pire que celle contre laquelle elle s'était dressée?*» Ídem, pp. 28-29.

21. Ídem, p. 30.

22. El efecto de las nacionalizaciones es contrario a los principios que las inspiraron: «*dans ce cas, les réformes de la gauche aboutissent à modifier la répartition de la puissance entre les privilegiés, elles n'élèvent pas le pauvre ou le faible, elles n'abaissent pas le riche ou le fort*». Ídem, p. 31.

23. «*Désormais, les hiérarchies historiques, affaiblies et épurées par le temps, semblent moins entretenir de vieilles iniquités qu'élever un obstacle aux tendances absolutistes du socialisme.*» Ídem, p. 32.

nuevo despotismo —prosigue Aron— «el conservadurismo deviene aliado del liberalismo» (aunque quizá debieran invertirse los términos de la alianza: es el liberalismo quien busca el apoyo de los tradicionalistas).

El autor insiste en que toda liberación implica el peligro de una nueva servidumbre: en esta cuestión despunta su perspectiva marcadamente liberal. Contra la ilusión de movimiento histórico, creada por el mito de la izquierda, que afirma que el carácter cumulativo de las conquistas de cada generación conducirá a la humanidad a un porvenir feliz,[24] Aron responde con una visión dialéctica de la historia, aunque —aclara— no en el sentido marxista.

Con respecto a las pretensiones de igualdad del socialismo, el autor ejemplifica la candidez las mismas apelando a un simple cálculo de lo que podría resultar al intentar una igualación de ingresos a través del impuesto. La economía totalmente planificada se resuelve en la consagración de nuevas desigualdades. Del mismo modo que las emancipaciones operadas por la izquierda, la supresión de un tipo de desigualdades reconstituye o instaura otra clase de disparidad. Y aunque Aron está dispuesto a reconocer un cierto carácter inevitable a la desigualdad, no llega a la conclusión de elevarla a un valor social de la misma jerarquía que la igualdad.[25]

Para el autor se revela aquí la naturaleza opuesta a la realidad, cerradamente ideológica, de la izquierda —en este sentido, señala que «la materia social resiste a la voluntad del ideal»— a la vez que quedan al descubierto sus incoherencias internas: «la contradicción se revela entre las consignas, a cada uno según sus necesidades y de cada uno según sus obras». «Los hombres de izquierda» —agrega, penetrando agudamente en la pretendida perfección moral de la categoría política en cuestión, y poniendo en evidencia la fragilidad de la misma— «cometen el error de reclamar un prestigio que no pertenece sino a las ideas: propiedad colectiva o método de pleno empleo deben ser juzgados en razón de su eficacia, no en razón de la inspiración moral de sus partidarios.»[26]

24. *«Les libertés réelles, grâce au socialisme, s'ajouteraient aux libertés formelles, forgées par la bourgeoisie.»* Ídem, p. 33.

25. *«Ni l'expérience ni la vraisemblance psychologique ne suggèrent une réponse favorable à la cause égalitaire.»* Ídem, p. 34.

26. *«Les hommes de gauche commettent l'erreur de réclamer, pour certaines mécanismes, un prestige qui n'appartient justement qu'aux idées: proprieté collective ou méthode de plein emploi doivent être jugées sur leur efficacité, non sur l'inspiration morale de leurs partisans. Ils commettent l'erreur d'imaginer une fictive continuité, comme si le parti du changement ayant toujours raison contre les conservateurs, l'on pouvait*

Izquierda inglesa, izquierda francesa

Luego de señalar los diversos sentidos que adopta la oposición izquierda-derecha en los países occidentales, Aron está dispuesto a enumerar los elementos que la caracterizan. Sin embargo, las diferencias nacionales son notorias. Para demostrarlo, desarrolla un análisis comparativo entre la evolución de las reformas sociales en Francia e Inglaterra.

En Inglaterra, la izquierda significativa (compuesta por los sindicatos y el Partido Laborista: el comunismo inglés es netamente minoritario y se halla aislado de la vida política del país) tiene plena conciencia de que la mejora de las condiciones de vida de la clase obrera no deben oponerse a la tradición ni romper la continuidad de la vida constitucional. Los debates siempre se refieren a un conflicto o cuestión puntual. Los choques se producen siguiendo las líneas de los partidos más importantes del país: conservadores y laboristas. La izquierda eternamente inconformista, por otra parte, no posee representación política alguna.[27]

Aron atribuye esta tradición a la generalización de un liberalismo esencial, que habiendo desaparecido históricamente como formación partidaria ha pasado a transformarse en patrimonio general de la política inglesa. Esta realidad, en opinión del autor, representa la victoria más completa que pudiera imaginarse de la izquierda del siglo XIX: el liberalismo no pertenece ya a nadie en particular.[28]

El acelerado —a la vez que armónico— desarrollo social inglés, a mediados del siglo XX, enfrenta a sus artífices a una alternativa: progresión hacia el socialismo o consolidación de las reformas. Los laboristas más moderados se inclinan a aceptar la tesis de la consolidación, y no descartan la confluencia con los conservadores más esclarecidos. También se plantean los efectos que puede tener una socialización de la economía en el porvenir material del país. Aron aclara que el diálogo es posible: derecha e izquierda reconocen sus límites mutuos y acuerdan en lo esencial de la práctica de la política. Concluye en que «el pensamiento político es, en Inglaterra, *contemporáneo* de la realidad.»[29]

---

tenir l'heritage pour acquis et se soucier exclusivement de conquêtes nouvelles.» Ídem, p. 35.

27. *«L'esprit de la gauche non conformiste, qui ne se confond pas avec celui de la gauche socialiste, demeure sans représentation.»* Ídem, pp. 36-37.

28. *«En un sens, la gauche du XIXe siècle a remporté une victoire trop complète: ne lui appartient plus en propre.»* Ídem, p. 38.

29. Ídem, p. 40.

No cabe afirmar lo mismo del escenario político francés. Si la distinción izquierda— derecha en Inglaterra se perfila en atención a cuestiones puntuales, en Francia todo tiende a la confusión. En Francia —afirma el autor— la política es *retrospectiva* o *utópica*.[30] La composición ideológica, la base social, los métodos y el entrecruzamiento de alianzas y afinidades hacen que Aron condicione seriamente la coherencia de la distinción.[31]

La izquierda como sentimiento humanitario

El autor arriesga un último intento por racionalizar la idea de izquierda, esta vez, asignándole un carácter humanitario y emotivo. Ya ha adelantado en el texto dicha interpretación: luego de afirmar que no existe régimen político en el mundo que asegure la libertad de espíritu o la solidaridad humana, advierte que «la única izquierda siempre fiel a sí misma, es aquella que invoca no la libertad o la igualdad, sino la fraternidad, es decir, el amor».[32]

Aron se hace eco de las conclusiones de uno de los colaboradores de un número de *Esprit* de 1952, dedicado a la izquierda en los Estados Unidos, donde se pregunta, luego de trazar el perfil del izquierdista como el eterno inconformista, si se puede hablar en ese país de una izquierda, o bien lo que se conoce como tal está «mellado» o «despuntado» por un simple sentimiento de solidaridad humana por los oprimidos y los sufrientes.

Si el hombre de izquierda es un hombre hostil a todas las ortodoxias y abierto a todos los sufrimientos, no se comprende por qué se resiste a condenar la intolerancia y la violencia opresiva ejercida en la URSS y su órbita de poder. Aquí vuelve a distinguir entre una

30. Ídem, p. 42.

31. «*Il n'est nullement impossible de définir, en France, une gauche anticapitaliste ou une gauche keynéssiene et antimalthussiene, mais à une condition: ne pas s'imprisonner dans le schéma droite-gauche ou les schémas marxistes et reconnaître la diversité des querelles qui gardent une actualité, la diversité des querelles qui composent la présente société, la diversité des problèmes qui en résultent et des méthodes d'action nécesssaires. La conscience historique révèle cette diversité, l'idéologie la dissimule, même quand elle se drape dans les oripeaux de la philosophie de l'histoire.*» Ídem, p. 43. Aparece aquí la tensión en la que se debate todo el capítulo: disolución del concepto de izquierda o asunción de su difícil complejidad.

32. «*Quel que soit le régime, traditionnel, bourgeois ou socialiste, ni la liberté de l'esprit ni la solidarité humaine ne sont jamais assurées. La seule gauche, toujours fidèle à elle-même, es celle qui invoque non la liberté ou l'égalité, mais la fraternité, c'est-à-dire l'amour.*» Ídem, p. 36.

izquierda «histórica», insincera y limitada por compromisos partidarios e ideológicos (encarnada, para el caso, por el comunismo y su corte de intelectuales afines) y otra «eterna», pura e insobornable.[33]

Una perplejidad no resuelta

Como se ha adelantado ya, Aron formula un posible plan para encarar el concepto de izquierda, que se estructura a partir de abordajes múltiples: izquierda como *actitud*, como *concepción*, o como *campo* o *partido*. Sin embargo, tal proyecto no es desarrollado a lo largo del capítulo correspondiente. En cambio, el autor se entrega a la tarea de argumentar contra un concepto universal de izquierda, a través de una serie de abordajes sucesivos, fuera del esquema previsto, en los que la conclusión es similar: no es posible dar con la naturaleza íntima del asunto.

El mito: sobre la izquierda histórica

El primer abordaje es de carácter histórico-nacional: Aron sitúa el enfrentamiento derecha-izquierda en una determinada época y lo refiere a su lugar de origen. En virtud de su trayectoria durante los siglos XIX y XX, el autor afirma que la izquierda constituye un *mito*, dado que pretende una cierta unidad de sentido y de destino, cuando en realidad la historia revela una interminable división y una persistente incapacidad para lograr una forma organizativa e ideológica única. Tal unidad pretendida tiene un carácter *retrospectivo*: la izquierda se considera *una* en razón de que es la heredera de la revolución de 1789, y en cuanto tal, su tarea política es velar por las conquistas y los ideales de aquella.

A pesar de que Aron ha advertido contra una perspectiva demasiado marcada por la sociología (al negar la identidad entre *izquierda* y *oposición*, como una tradición originada en Littré sostiene),[34] el planteamiento resulta una caída similar en otro sociologismo. El autor considera que la izquierda constituye un «mito» ya que los acto-

33. «*Le langage de la gauche historique triomphe peut-être à notre époque: l'esprit de la gauche éternelle est meurt, quand la pitié elle-même est à sens unique.*» Ídem, p. 45.

34. Ídem, p. 15. Ésta es una explicación de cuño esencialmente sociológico, sostenida por Duverger, Maurice. *Sociología política*. Barcelona, Ariel, 1968, pp. 250-253.

res e individuales que adhieren a ella no consiguen componer una unidad organizativa. Aron enfrenta aquí implícitamente los conceptos de mito y realidad. Si la izquierda hubiera logrado la unidad que el autor echa en falta, la izquierda sería una *realidad* y no un *mito*. Ideológicamente, no solamente encuentra diferencias insalvables y radicales dentro de la *vieja izquierda* del 89, sino también entre aquella y la *nueva izquierda* del 17, de sello comunista. Aron repetiría dicha tesis en su autobiografía, aparecida en 1983.

> Yo no negaba que en la Asamblea se pudiera distinguir una derecha y una izquierda. Lo que negaba era que existiera una izquierda eterna idéntica a través de la diversidad de las coyunturas históricas, animada por idénticos valores, unida en idénticas aspiraciones. En Francia el mito de «la unidad de la izquierda» compensa y enmascara las querellas inexplicables que, desde la gran Revolución acá, han enfrentado a jacobinos y girondinos, liberales burgueses y socialistas, socialistas y comunistas. Ideológicamente, la izquierda jamás ha sido homogénea: a veces ha sido antiestatal, otras organizadora, otras igualitaria. Quizá algunos pretendan que es liberal, organizadora e igualitaria a la vez, en la ingenua creencia de que esos objetivos se armonizan fácilmente.[35]

El planteamiento se revela cerradamente sociológico, porque exige por «izquierda» una entidad social visible, institucionalizada, estructurada en un partido, reconocible en términos organizativos e ideológicos. Por otra parte, descarta toda posibilidad de identificar en la izquierda un núcleo invariable, y a la vez, una serie o número determinado de variaciones históricas. En razón de que la izquierda no muestra rasgos sociológicamente uniformes, desestima su existencia real y activa. La izquierda se hace invisible a ojos del sociólogo, pero simplemente porque se trata de una entidad no sociológica. Aron, por lo tanto, decide calificarla como mito, en el sentido más vulgar del término: una ilusión, una realidad ficticia, un expresión de *wishful thinking*.[36]

El problema tiene sus aristas interesantes. Ante todo, es necesario aclarar que la izquierda *no es un mito*: ni en su acepción más vul-

35. Aron, Raymond. *Memorias*. Madrid, Alianza, 1985, p. 310.

36. Aunque pueda parecer que Aron pone en cuestión el concepto de izquierda en fechas muy tempranas, anticipándose a la discusión de finales del siglo XX sobre la validez de la distinción izquierda-derecha, lo cierto es que ya a fines del siglo XIX, y precisamente en Francia, pueden encontrarse voces en ese sentido, como ha señalado Anthony Giddens. Giddens, Anthony. *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*. Madrid, Taurus, 1999, p. 51.

gar (es decir, como mentira, ilusión, realidad ficticia) ni tampoco en el sentido más propio: una historia *verdadera* y preciosa, en tanto que sagrada, ejemplar y significativa, que responde a las cuestiones sobre los orígenes y que se desarrolla en un tiempo no lineal. En tanto que el mito constituye siempre una narración sobre los orígenes, la izquierda no puede ser considerada como tal. De más está decir que cuando Aron habla de *mito retrospectivo* está cayendo en cierta construcción pleonásmica, ya que todo mito hace referencia a los comienzos y transcurre en un tiempo primeval.[37]

Por el contrario, la izquierda —que en realidad, debe considerarse como un *símbolo*, como seña distintiva de identidad frente a lo político y lo social— *sí* hace referencia a un mito, con el cual explica sus propios orígenes como actitud y complejo ideológico diferenciado: es el mito de la Revolución Francesa, idealizado y transformado en acontecimiento fundante.

COMUNISMO Y FASCISMO, RADICALISMO Y MODERACIÓN: SOBRE LA IZQUIERDA CONTEMPORÁNEA

Aron intentará otro camino, esta vez desde la identidad y coherencia ideológica, a pesar de que ya haya condicionado la eficacia de todo abordaje. Debe señalarse aquí que el concepto de izquierda del autor está excesivamente limitado por las formas históricas de las que es testigo y a las que se enfrenta. Su perfil de izquierda es, esencialmente, el de la variante comunista o filocomunista francesa, de matriz estalinista. Esto quedará claro cuando luego de efectuar una desarticulación del concepto, intente reconstruirlo según elementos esenciales: lucha contra el Antiguo Régimen, lucha por una legislación social, lucha por el pleno empleo y por la nacionalización de los medios de producción; además, compromiso más o menos ostensible con el régimen estalinista y actitud crítica frente a la acción parlamentaria, al punto que pende sobre ella el riesgo de disociación entre los consabidos valores políticos y sociales.[38]

Aron suprime, a efectos de su análisis, toda otra expresión de la izquierda, tal como la vertiente socialista de acento reformista (y a la cual, por más que él se resista, pertenecen los partidos comunistas de Europa Occidental, ya mucho antes de que las formas del eurocomunismo se perfilaran en el horizonte político), las vertientes anar-

37. Cuenca, Luis Alberto de. *Necesidad del mito*. Barcelona, Planeta-Nacional, 1976, pp. 11-16.

38. *L'opium des intellectuels*, p. 36.

quistas y demás formas de la izquierda libertaria, e incluso el liberalismo político que él mismo profesa, al cual, unas páginas más adelante, calificará de «izquierda del siglo del XIX».

Tampoco hace referencia a las izquierdas específicamente culturales. Es claro que se trata de una pieza anterior a la aparición de la *nouvelle gauche*. A pesar de que las corrientes críticas del marxismo y de la izquierda libertaria que inspirarán el movimiento de 1968 ya están en marcha en el momento en que las páginas de Aron salen a luz (y en las que la crítica al socialismo real ocupará un lugar no menor), el autor las ignora, voluntariamente o no.

Los recientes acontecimientos históricos lo llenan de estupor: se encuentra con algunos regímenes y doctrinas que desbordan sus conceptos de izquierda y derecha. El caso del fascismo es particularmente interesante. Si bien Aron rechaza con energía el rasgo conservador del fascismo y el nazismo, tampoco arriba a las últimas consecuencias: sigue considerándolos, a pesar de los reparos señalados, «totalitarismos de derecha». Teniendo en cuenta que en estos regímenes prima el elemento dinámico —y por tanto constituyen *partidos del movimiento*—, se identifican en los mismos principios de corte revolucionario, e incluso puede atribuírseles ideales igualitarios (en términos raciales y culturales) y libertarios (una libertad colectiva), es lícito sostener que tales regímenes pertenecen más a la izquierda que a la derecha.

Lo mismo sucede con el comunismo soviético. En este punto la línea de exposición abandona los aspectos ideológicos y se constituye en una crítica más fenomenológica, basada en el contraste entre ideales y resultados de la acción desplegada. El autor se empeña en invalidar críticamente a la izquierda desde una perspectiva predominantemente económica, sin advertir la pluralidad de dimensiones en las que aquella está presente y actúa. En base a una argumentación clásica, Aron señala las diferencias entre el discurso del bolchevismo revolucionario y la realidad política, económica y social del socialismo totalitario soviético: en particular, destaca la traición a los ideales igualitarios y libertarios.

A pesar de que casi treinta años después se pregunte, irónicamente, «¿cómo definir la izquierda cuando Stalin y el PC forman parte de ella?»,[39] Aron no se muestra dispuesto o no es capaz de trascender su personal concepto de izquierda, reducido a los límites del comunismo soviético o prosoviético. Por otra parte, la apelación a las objeciones clásicas sobre el estatismo le sirven para señalar lo que él considera una *disociación de valores* en el seno de la izquierda,

39. *Memorias*, p. 313.

disociación que puede asimismo observarse durante el turbulento siglo XIX francés. Aron advierte que ideales políticos y sociales de la izquierda en la mayoría de los casos no son impulsados con el mismo vigor, cuando no se niega a unos en beneficio de otros.

Debe recordarse que el autor no señala explícitamente cuáles son esos valores políticos y sociales, pero es claro que por los primeros entiende esencialmente aquellos que conducen a la *democratización de las estructuras sociales* y los segundos refieren directamente a la *elevación del nivel material de vida de los sectores populares*. La crítica de Aron referida al abandono por parte de la izquierda de los valores políticos ha quedado irremediablemente condenada al anacronismo, luego de la aparición de la *nouvelle gauche*, la izquierda crítica y el eurocomunismo, que han encarnado con vigor renovado el ideal democrático. Por otra parte, el valor social asignado a la izquierda aparece tan difuso y generalizado que solamente un talante irredimiblemente sectario se negaría atribuir aún a la derecha más recalcitrante tal propósito.

De acuerdo con estos criterios, Aron sostiene que siendo tales los objetivos de toda izquierda, las diferencias que pueden encontrarse entre las formas occidentales (democráticas y reformistas) y aquellas allende la Cortina de Acero (comunistas y totalitarias) están más vinculadas a los métodos que a los objetivos perseguidos, toda vez que el curso general de los acontecimientos de la sociedad industrial conducen a la integración creciente de las masas y a la humanización de las relaciones de trabajo. Sin que haya mediado una explicación, Aron amplía el espacio de la izquierda hacia formas no comunistas, e incluso sugiere que debe entenderse como tales a los liberalismos burgueses de naturaleza reformista.

Dicho esquema permite a Aron comparar una *buena* izquierda frente a una *mala* izquierda: no se trata de otra cosa la relación establecida entre el laborismo inglés y las diversas formas de la izquierda francesa. Como primera aproximación al tema, el autor señala que en Francia la izquierda se enfrenta a la derecha y entre sí radicalmente, en medio de variaciones extremas con referencia a los valores en juego, y de una confusión igualmente radical en la significación de cada uno de ellos. En Inglaterra, por el contrario, los debates enfrentan a las partes en relación a una cuestión puntual, de la que por lo general no cabe dudar de su significación.

La izquierda inglesa se caracteriza por haber adoptado una forma de acción política esencialmente marcada por el liberalismo. Sus conquistas sociales no han traído retrocesos ni traumatismos al sistema político racional, se han dado pacíficamente y de modo negociado con sus adversarios políticos. Tres son los rasgos que Aron des-

taca positivamente de la izquierda inglesa: un pensamiento político esencialmente conformado por la contemporaneidad, una tendencia en su seno a moderar todo progreso social parcial en beneficio del conjunto y del equilibrio de los diversos factores que confluyen en la estructura social, y una impermeabilidad invencible frente al inconformismo sistemático.[40] Todo lo contrario sucede con la caótica, utópica, eternamente insatisfecha y radicalizada izquierda francesa.

Sin embargo, Aron no concede demasiada importancia a un dato que él mismo consigna: el hecho de que el término «izquierda» apenas aparece en el lenguaje político inglés, en contraste con la larga y masiva presencia del mismo en Francia. Llama la atención que lo que aparece a los ojos de Aron como la *buena izquierda*, sea en mayor medida reacia a adoptar tal identidad.[41]

De ahí que lo que él denomina como izquierda inglesa sea, en el mejor de los casos, una izquierda *vergonzante*, por contraposición de la izquierda vociferante y autoproclamada de Francia. Estas consideraciones llevan a considerar que las diferencias entre izquierda francesa e inglesa no sean cualitativas (buena o mala) sino más bien cuantitativas (de grado o de matiz). Por así decirlo, la izquierda insular es *menos izquierda* que aquella continental. Y tal parece que esa gradación de izquierdismo está dada por el respeto que se tiene de la realidad política o social en la que se encuentra.

Tal actitud general ante la realidad no puede reducirse, como Aron pretende, a un puñado de ideales, o como él llama, valores políticos y sociales. Las diferencias que ha notado agudamente en las formas y los principios diversos que adopta la izquierda en la

40. *L'opium des intellectuels*, p. 36.

41. Ídem, p. 16. «*"The intellectual", like "the left" itself, is a European label which doesn't always fit English luggage. If each is mistily defined, their interaction in this country is mistier still, to the frustration of observers and observed alike. The more obviously causes are widely known. The empiricism of English thought, the gentleness of English politics, the strange counter-revolutionary seepage of talent between English classes- all these have encouraged intellectuals, like other individual careerists, to leave the structure of society alone and concentrate on acquiring a country cottage, a gentlemanly self-sufficiency, an ideological neutral calm. On the whole, the English are proud of this, as of other obscurities in their national life: loose definitions are thought to be a fair price for avoiding sharp conflicts.*» Hope, Francis. *The Intellectual Left*. En: Kaufman, Gerald. *The Left. A symposium*. London, Anthony Blond, 1966, p. 97. Otro autor ha hecho referencia a la tardía adopción de la distinción izquierda-derecha en Gran Bretaña, en momentos en los cuales los términos ya eran «anacronismos obsoletos», y a los que ha resistido durante mucho tiempo. Szamuely, Tibor. «*Izquierda*» *y* «*Derecha*»*: la falsa dicotomía*. En: Crozier, Brian (comp.). «*Los enterraremos*». *Estudios de la subversión izquierdista*. México, Editores Asociados, 1973, pp. 11-32.

oposición y el poder podrían haberlo advertido de tal aspecto, toda vez que el poder es *cierta capacidad para traer cosas al ser, a la realidad*.

Una izquierda en ejercicio del poder necesariamente se ve obligada a cambiar su percepción de la realidad y sus relaciones con ella. Como se ha podido ver, es incorrecto reducir a la izquierda al mero socialismo o al bando de la democracia progresiva. Respecto del poder, la izquierda es *menos izquierda* en ejercicio del mismo que en la oposición: el propio cuadro de la experiencia soviética y las comparaciones entre laboristas ingleses y socialistas y comunistas franceses así lo demuestran.

Igualmente, la resistencia a definir con la máxima precisión posible los elementos universales de la izquierda le impiden ver que las diferencias entre lo que llama la vieja y nueva izquierda no se refiere a una insuperable diversidad ideológica o a una cuestión de método, sino que debe comprendérselas dentro de un proceso de profundización y radicalización de las actitudes y los presupuestos ideológicos de la izquierda: la izquierda posterior a 1917 es *más izquierda* que la de 1789 (así como —cabe agregar— la de 1968 supera en «izquierdismo» a la de 1917).

Esto sirve para explicar la doble condición del liberalismo al que suscribe: por un lado, coincidente en los objetivos finales dentro de un concepto amplio de izquierda (es decir, integrante de una *izquierda tradicional*); por el otro, aliado al conservadurismo en su resistencia frente al proyecto comunizante (ubicado a la derecha respecto de formas más radicalizadas —y recientes— de izquierda).

Un sentimiento humanitario: sobre la izquierda eterna

Se puede identificar un tercer abordaje crítico, centrado en la explicación de la izquierda como un sentimiento humanitario difuso (la *verdadera* izquierda, la izquierda *eterna*). El autor advierte que el mismo se trata de un intento por trascender la explicación cerradamente ideológica y prescriptiva. Por encima de las diversas ideologías que pudieran incluirse en la izquierda sobrevuela un concepto más general, que no responde estrictamente a un orden social alternativo, de índole más universal y abstracta: la idea misma de izquierda.

Así, los desarrollos ideológicos no serían sino encarnaciones de esta idea general y al parecer inasequible. Aron intenta resolver la identidad de la misma apelando a un cierto sentimiento humanita-

rio, que sin embargo es traicionado por las cristalizaciones históricas en forma de ideología y lucha por el poder: la izquierda *histórica* —mezquina, impiadosa y fría— traicionaría a la izquierda *eterna* —generosa, piadosa y fraternal—. Ésta sería para Aron la prueba definitiva de que la izquierda como sentimento humanitario universal y difuso no es operativa en la práctica política.

Pero tal esquema platónico pierde sustento si se advierte que la izquierda sólo es conocida en sus manifestaciones históricas, y de las similitudes entre ellas deben deducirse los elementos comunes o universales de la misma. De hecho, la idea misma de izquierda es un producto específico del pensamiento moderno. Como bien nota el mismo Aron, los griegos pudieron pensar la política e incluso discutieron sobre los posibles regímenes políticos sin necesidad del concepto en cuestión. No hay aquí universales tales como el poder, el gobierno o el orden social, sin los cuales es imposible plantear una reflexión fructífera o conocimiento sobre lo político.

Consecuentemente, en la medida en que en las formas históricas de la izquierda aparecen no pocos ejemplos de crueldades, violencias e injusticias, frecuentemente mayores a los males que se pretendía conjurar e incluso insuperables en su vastedad y alevosía, y que además la izquierda se monta sobre conceptos esencialmente violentos tales como *lucha* o *revolución* (al punto que, a diferencia de la mayoría de los términos de significación política, carece de sentido si no se la contrasta y enfrenta a una derecha, razón por la cual responde a una concepción *conflictiva* de la política), se puede lícitamente poner en cuestión de que se trata de un sentimiento *hostil a todas las ortodoxias* (y por lo pronto, incapaz de trascender su propia ortodoxia, la heterodoxia «izquierdista», por muy flexible y sumaria que sea) y *abierto a todos los sufrimientos*.

Lo que Aron señala como la esencia de la izquierda eterna es, en realidad, un elemento accidental en la misma, razón por la cual la ausencia de observancia de tales principios en la práctica no debe ser considerada como «traición». Aron intuye que la idea de *izquierda* no consiste en un mero repertorio de prescripciones ideológicas, pero no acierta al precisar su verdadera naturaleza.

No obstante el despliegue argumentativo contrario a un concepto universal de izquierda, el autor omite el análisis de algunas de las soluciones posibles al problema que él mismo ha dejado caer. Es el caso de una caracterización que parece particularmente interesante, toda vez que puede constituir esa explicación general, no condicionada por forma alguna de las izquierdas particulares o históricas: la izquierda como partido del movimiento.

Pero ésta es una solución en extremo difusa y equívoca.[42] Cabe preguntarse: ¿qué debe decirse de un movimiento que lleve a un orden estable?, o bien ¿pertenece todo «movimiento» a la izquierda? En todo caso, ¿a qué conduce el movimiento que caracteriza a la izquierda? ¿Qué sucede cuando el movimiento conduce a la restauración de un orden destruido o superado, como es el caso de las doctrinas y los encuadramientos contrarrevolucionarios?

Aron señala que la izquierda francesa del siglo XIX se constituye a sí misma en custodia de unos ideales cuya consolidación y encarnación en la sociedad francesa se hallaban en peligro a raíz de la acción (que en este caso implica movimiento) de los enemigos de la revolución. Se advierte que la caracterización tentada es insuficiente. El elemento dinámico es sin duda esencial al concepto de izquierda: pero es indispensable completarlo con ciertas notas referidas a la dirección o el sentido del mismo.

IGUALDAD, LIBERTAD, ORGANIZACIÓN: UN CONCEPTO UNIVERSAL DE IZQUIERDA

Sin embargo, lo que aparece como concesión a la existencia real de la izquierda como concepto, un flagrante *eppur si muove*, es la caracterización final con que el autor cierra el capítulo titulado *Le mythe de la gauche*. La izquierda respondería a tres ideas fundamentales, no necesariamente contradictorias pero probablemente divergentes: éstas son la *libertad*, contra la arbitrariedad de los poderes y por la seguridad de las personas; la *organización*, que apunta a sustituir el orden espontáneo de la tradición y la anarquía de las iniciativas individuales por un orden racional, y la *igualdad* contra los privilegios de cuna o de fortuna.

Y al modo del esquema de los regímenes de gobierno de la filosofía clásica, señala las posibles corrupciones de cada uno: la izquierda *organizativa* deviene en totalitaria, nacionalista e imperialista; la izquierda *liberal* queda reducida a una serie de ideales internacionalistas de escaso protagonismo político; la izquierda *igualitaria* parece condenada a una confusa lucha contra los ricos y los poderosos. Se pregunta, azorado, ¿cuál es la *verdadera izquierda*, la *izquierda eterna*?[43]

42. Es la tesis de los sociólogos Meynaud y Lancelot, según los cuales tales términos ocultan la oposición que enfrenta *orden* y *movimiento*. Meynaud, Jean; Lancelot, Alain. *Las actitudes políticas*. 2.ª ed. Buenos Aires, Eudeba, 1969, pp. 67-83.

43. *L'opium des intellectuels*, pp. 43-44.

Es necesario ante todo preguntarse qué sentido tiene hablar de ideas fundamentales de la izquierda, si se ha afirmado previamente que se trata históricamente de un «mito» del que no cabe hablar como unidad de sentido o institución histórica. Si no hay izquierda como tal, menos puede hablarse de ideas fundamentales de la misma. Caben tres posibilidades: la izquierda es una entidad superior que articula o nuclea estos principios fundamentales; la izquierda está constituida por ellos; o el planteamiento sencillamente no tiene sentido.

En el primer caso, la enumeración de principios no agota la esencia de la izquierda: queda ésta, por lo tanto, oculta o no revelada. Pero aquella es condición esencial para afirmar que estas ideas son divergentes entre sí, porque en el caso de que la izquierda estuviera «compuesta» por estos principios, la afirmación de que son contradictorios entre sí conspiraría contra la unidad de sentido del concepto que se quiere definir. Por lo tanto, o la izquierda es «más» que los principios enumerados, o no es nada, si se atiende exclusivamente a los mismos, ya que en su «composición» anida el principio de división.

Evidentemente, la *organización* conspira contra la *igualdad*, en tanto que la segunda niega la diferencia necesaria entre organizadores y organizados, y contra la *libertad*, en tanto que la organización coarta o limita la libre determinación. Por su parte, la *libertad* y la *igualdad* como conceptos modernos tienden a anularse entre sí.

Pero también hace falta preguntarse si el repertorio ofrecido por Aron alcanza para componer un concepto satisfactorio de izquierda. En primer lugar debe considerarse la cuestión de la *organización*. El rechazo que le causa la izquierda organizadora es, con mucho, superior a la de las otras dos. Aparece aquí el perfil del demócrata liberal, esencialmente inclinado a dar por buenos los ideales igualitarios y libertarios (con los reparos ya señalados). La clave del asunto está en la misma exposición del autor: Aron enfrenta *Antiguo Régimen* a *Revolución*, como referentes históricos de derecha e izquierda, respectivamente. ¿Por qué Aron enfrenta a tales términos y no, por ejemplo, a un *Antiguo Régimen* y un *Nuevo Régimen*, un *orden* contra otro?

Es posible que el autor no haga sino seguir una terminología tradicional, de hondo arraigo en la historiografía y la ciencia política francesas. Pero aun así es interesante la pregunta. Ya se ha visto que no puede comprenderse a la izquierda si no se trascienden sus formulaciones ideológicas y se busca su naturaleza en una actitud dominante frente a la realidad: esta actitud es la de rechazo al orden social en general, que se hace extensivo al poder en cuanto que

es capacidad para realizar —*traer a la realidad*— nuevas formas de orden. La acción de organizar siempre presupone un poder, razón por la cual la izquierda es —tendencialmente— hostil a toda organización, a todo orden o limitación, ya sea partidario o gubernamental.

Por lo tanto, el antiguo orden, de acuerdo a una perspectiva genuinamente izquierdista, no es reemplazado por un nuevo orden, sino por una realidad que se pretende puramente dinámica, no importa cuán realizable sea: aparece aquí la idea de *revolución*, un *mito* según su acepción moderna, es decir, entendido como referente y generador de conductas concretas. Nuevamente, la prueba se encuentra en las diversas conductas que pueden advertirse en la izquierda opositora y la que logra hacerse con el poder, algo que el mismo Aron ha señalado en su estudio de las izquierdas inglesa, francesa y soviética.

Asimismo, tal actitud primigenia de la izquierda como modo específico de comprensión y acción de lo político sirve para vislumbrar qué tipo de lazos o vinculaciones pueden articular ideales tan divergentes como los igualitarios y los libertarios en una unidad de sentido, de modo que la izquierda como concepto o sistema conceptual no se fragmente irremediablemente. Es necesario descubrir ese elemento unificador de naturaleza superior, que al parecer ha quedado oculto para el autor. En este caso, el rechazo de todo orden social obliga a la izquierda a formular cierta alternativa que elimine en la medida de lo posible todo elemento negativo del mismo.

Libertad e igualdad son valores sociales que, entendidos en su formulación moderna y llevados hasta sus últimas consecuencias, no solamente se tornan antitéticos, sino que además se revelan profundamente contrarios a cualquier orden social. En tanto que la izquierda como actitud frente a lo político no señala como valores sociales a la desigualdad y la obediencia, debe concluirse en que se trata de una noción mutilada de la naturaleza social del hombre y tiende necesariamente a la radicalización, de acuerdo con los postulados mencionados.

Se advierte en el texto de Aron una ambigüedad esencial que le impide plantear claramente el problema. Si adopta una posición crítica frente a «la izquierda», resalta sus defectos en su modalidad revolucionaria, socializante y totalitaria. Ésta es su aproximación esencial a la izquierda comunista. Si, en cambio, intenta salvar los elementos progresistas y democráticos de la misma, hace referencia a la izquierda reformista, democrática y moderada. Aún en sus *Memorias*, el autor vuelve a preguntarse:

> El historiador reconoce que algunas ideas, por ejemplo el nacionalismo, hayan pasado de un bando a otro. ¿Cómo dudar de que existe una izquierda pesimista, por ejemplo la de Alain, que aboga por la re-

sistencia de los ciudadanos frente a todos los poderes, que nunca confía en la sabiduría de los maestros? Pero si ese liberalismo de la sospecha pertenece a la izquierda, ¿qué tiene en común con el estatismo de los planificadores, deseosos de someter a los poderosos o a los ricos al control del poder e inconscientes del deber de fiscalizar a los que fiscalizan?[44]

La respuesta, en el caso planteado, es bastante sencilla: la concepción demoníaca del poder y la conciencia culposa que genera en la izquierda el ejercicio del mismo, de los cuales ni él mismo está —en cierto modo— exento. Aron no es capaz de componer un concepto sólido de izquierda —toda vez que hace adhesión a los postulados de una forma de izquierda (en la cual naturalmente se incluye) y rechaza con fuerza los postulados de otras formas de izquierda, sin caracterizar adecuadamente a la una ni a la otra— ni tampoco de señalar sus rasgos comunes.

Conclusión

El autor juega con dos conceptos diversos de izquierda, uno extremadamente flexible y difuso, dentro del cual no puede sino incluirse, y otro de clara concreción histórica, que se empeña en descarnar. El proceso a que el autor somete a la izquierda comunista se realiza desde aquella izquierda a la que él mismo adhiere.[45] La confirmación de ello es la índole de la diferencia que advierte Aron entre una y otra, en términos de la variación de métodos y no de principios u objetivos finales.

Aron es un hombre de izquierda, bien que de una izquierda *antigua* y, por lo tanto, empujada *a la derecha*: esta comprobación debería haber alertado en mayor medida al autor sobre el carácter dinámico del concepto.[46] Al pertenecer a dicho universo conceptual, el ilustre pensador francés no alcanza a detectar los elementos comunes y se limita a señalar aquellos que le parecen divergentes.

44. *Memorias*, p. 310.

45. Puede decirse que lo que en Aron es la resolución natural del problema desde su punto de vista de liberal y simpatizante de la vieja izquierda —es decir, el proceso a la izquierda comunista o filocomunista desde la *izquierda eterna*— en Sérant se vuelve pura malicia, intencional y corrosiva, al pedir a aquellos intelectuales cercanos al comunismo que «no sacrifiquen los ideales de izquierda». Sérant, ob. cit., p. 144.

46. Es interesante recordar el comentario que mereció a Aron la acogida crítica de su libro: «en cierto modo, la crítica reveló la persistencia de los dos bloques. Con

pocas excepciones, los que se decían de izquierdas me trataron sin miramientos; los que se reconocían de derechas encomiaron la polémica contra los "mandarines".» *Memorias*, p. 312. Esta distinción entre *derecha propiamente dicha* y *derecha actual* como *vieja izquierda* es vislumbrada —aunque no del todo— por Paul Sérant, al señalar las diferencias entre «derecha tradicional» y «derecha verdadera»: «*la droite traditionelle, dit-il (André Malraux), celle qui se réclamait du droit divin, de Dieu tout court, de la patrie, du roi, n'existe plus... Quelle est donc cette vraie droite? Malraux la définit comme "une force clandestine, que la droite parlementarie défend, mais ne symbolise nullement, et qui, au Parlement, va très à gauche".*» Sérant, ob. cit., pp. 18-19. El párrafo sirve para comprobar la dimensión temporal de la distinción: una izquierda «antigua» por fuerza se convierte en derecha. Por otra parte, la cuestión termina de dejar sin fundamento alguno la insidiosa acusación vertida por Duverger en su ya mencionada crítica a *L'opium des intellectuels*, que pretendía que Aron consumaba con este libro su traición a la intelectualidad de izquierda, al no ser ya uno de ellos. Cit. en Baverez, ob. cit., p. 284. La derecha actual como corriente de pensamiento y acción política dominada por el predominio de lo izquierdo («al que la derecha revolucionarista envidia, mima y cultiva») es también advertido por Negro Pavón, Dalmacio. *Metafísica del centro*. En: Veintiuno. Revista de pensamiento y cultura. Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, otoño, n.º 43, 1999, p. 110.

Capítulo 2

IZQUIERDA Y DERECHA SEGÚN NORBERTO BOBBIO

Entre la reflexión y el compromiso

El escenario

Dos acontecimientos han removido la discusión sobre el concepto de la izquierda y la derecha como categorías políticas. En primer lugar se encuentra el colapso de los regímenes socialistas en Europa del Este. La desaparición —atribuible principalmente a motivos internos— de uno de los intentos más ambiciosos de ingeniería social puestos en práctica en la historia de la humanidad, sumada al sinceramiento al que llevaron las revelaciones de los propios soviéticos sobre las monstruosidades cometidas por el régimen contra el género humano —cuestión que constituyó para muchos la *confirmación de parte* de algo que ya se conocía, pero para muchos otros, la pérdida irreparable de una utopía realizada— llevó a una profunda revisión a todos aquellos que soñaban con una sociedad sin clases.

En segundo lugar, aparece la impracticabilidad de alternativas al modelo económico-social del capitalismo, en el ámbito de Europa Occidental, puesta en evidencia por varios elementos confluyentes: los fatales inconvenientes de los partidos de orientación ideológica socialdemocrática no ya en acrecentar —en un sentido progresivo hacia el socialismo— sino aun en mantener en su conformación originaria el denominado Estado de Bienestar, renunciando de esta manera a componentes ideológicos esenciales; la imposibilidad de extender tal modelo estatal al mundo no desarrollado, y la consecuente profundización de la brecha entre este último y los países desarrollados, proceso que supone la liquidación definitiva de los ideales internacionalistas del socialismo.

Tal fracaso se complementa, en el caso de la izquierda occidental, con otro de carácter político: el intento de profundización y re-

forma del régimen democrático, el cual, habiendo conseguido en la modalidad liberal —representativa y de poder compartimentado—, su expresión más avanzada con posibilidades de éxito, se ha manifestado definitivamente como forma política complementaria del capitalismo, imposible por el momento de ser superada.

En este sentido, dos fenómenos de particular evidencia han incidido seriamente: por un lado, la intrascendente alternancia en el poder que se manifiesta por extensión a las preferencias del electorado —cada vez más resistente a ser diferenciado en términos de clases— y la indiferenciación creciente de los contenidos programáticos entre los partidos socialdemócratas o socialistas y aquellos de signo *neoliberal* o conservador, han llevado a las primeras organizaciones a plantearse con mayor o menor radicalidad la propia identidad ideológica. Por otro lado, el creciente aumento de la participación política y social en cauces no partidarios, entendiéndose por partidarios aquellos propios de agrupaciones que aspiran al control del Estado o lo detentan efectivamente.

La militancia en organizaciones no gubernamentales —que canaliza gran parte de las inquietudes sociales en general y solidarias en particular de amplios sectores juveniles— ha restado protagonismo y peso social a las organizaciones de participación política tradicionales, y en particular a las de izquierda, en la medida en que estas últimas han pretendido desde siempre —con mayor o menor éxito— constituir formaciones de masas.

Este fenómeno estaría dando particular cuenta de la crisis a la que se enfrentan tanto los partidos políticos en su carácter de entidades principales de participación política, como del Estado en cuanto órgano máximo de gestión social. También ha incidido en la discusión interna de la izquierda el desafío de poder planteado por las grandes corporaciones y entidades económicas privadas en la hegemonía de orden social, hasta ahora detentada indiscutidamente por el Estado.

Algunas de las manifestaciones de esta crisis que afecta a los partidos y las facciones denominadas *de izquierda* en Europa Occidental deben valorarse correctamente: en muchos casos no son sino derrotas electorales y divisiones internas no muy diferentes ni mucho más graves que otras acaecidas en el pasado reciente. Es posible que, en definitiva, el tono dramático de la discusión ideológica en el seno la izquierda europea occidental sea en el fondo un efecto reflejo del derrumbe acontecido en el Este.

No debe olvidarse que más allá del antiguo distanciamiento entre el socialismo reformista y el revolucionario, en épocas de la II Internacional, y la posterior —aunque bastante tardía— disidencia de

los partidos comunistas occidentales con la política soviética, el experimento puesto en práctica en tierras de Europa Oriental nunca dejó de ser, hasta su desaparición, el *analogado principal* del socialismo (no obstante su carácter cada vez menos discutido de capitalismo de Estado), la estrella que guió los destinos de gran parte de la izquierda. Se puede afirmar, a estas alturas, que han naufragado los dos intentos más importantes de poner en marcha un proyecto que tendía, en diverso grado y por diferentes métodos, a la consecución de una sociedad despojada de las desigualdades y las supervivencias que teóricamente obstaculizaban el libre desarrollo social e individual.

Es en este marco en el que se debe insertar la discusión sobre el significado y la vigencia de la distinción entre *izquierda* y *derecha*, la cual ha sido recogida por uno de los pensadores más prestigiosos de Italia, Norberto Bobbio, en su libro *Destra e sinistra: Ragioni e significati di una distinzione politica*.[1] El libro tuvo una repercusión tan vasta e inesperada que obligó al autor a publicar una nueva edición corregida y aumentada con una reseña crítica de los comentarios que motivó el texto original. Sin embargo, las consideraciones del autor dejan ciertas cuestiones intactas o insuficientemente resueltas, sobre las que vale la pena detenerse.

Una definición unívoca y simple

El autor comienza efectuando un conciso repaso a las críticas recibidas a la primera edición del libro, a las que divide en tres grupos principales: el primero, que reúne a aquellos que afirman que la distinción ya no tiene sentido; el segundo, en el cual están los que atacan el criterio sobre el que se basa la distinción, y el tercero, integrado por aquellos que dicen que la distinción es insuficiente. Hace una revisión crítica de los intentos más recientes de definir a la izquierda en términos ideológicos. Luego se detiene en las características del pensamiento dualista, del cual es ejemplo el binomio. También hace referencia a los diferentes usos que se han hecho del

1. Bobbio, Norberto. *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*. 2.ª ed. Roma, Donzelli, 1995. Siendo éste el aporte más sustancial del autor al tema, debe también tenerse en cuenta una colaboración anterior a una obra colectiva: *La izquierda y sus dudas*. En: Bosetti, Giancarlo (comp.). *Izquierda punto cero*. Barcelona, Paidós; 1996, pp. 77-90. Posteriormente, algunas reflexiones sobre la cuestión han sido recogidas en Bobbio, Norberto; Bosetti, Giancarlo; Vattimo, Gianni. *La izquierda en la era del karaoke*. Buenos Aires, FCE, 1997.

mismo. Bobbio considera los posibles sustitutos del binomio, en el supuesto de que éste se encontrara realmente en crisis, y se plantea la posibilidad de la existencia de un tercer término que lo superara o excluyese.

Posteriormente, compara el binomio izquierda-derecha con el de extremismo-moderantismo,[2] señalando las inequivalencias de los mismos. Realiza una muy breve alusión al origen histórico del binomio y destaca su carácter de metáfora espacial. En este punto, Bobbio se detiene en la índole simplificante y la naturaleza no rigurosa del lenguaje político. También hace referencia a la dimensión valorativa del binomio, en el sentido de que representa una cierta visión del bien y del mal, y repasa los intentos más importantes de caracterización histórica del binomio. Finalmente, el autor se introduce en lo que constituye la tesis principal de su libro: la identificación entre izquierda e igualitarismo.

La inquisición sobre los contenidos ideológicos de la izquierda emprendida por Bobbio finaliza por identificar a la igualdad como su núcleo irreductible. En este sentido, la tesis de Bobbio con la de un autor conceptuado de derecha como Jean Madiran coinciden. Mientras que para Bobbio, el núcleo ideológico irreductible de la izquierda está constituido por los partidarios de la igualdad, Madiran afirma que en su origen la derecha ha sido identificada con el partido de los privilegiados. Las identidades son claras en este sentido: solamente los privilegiados puede ser partidarios de la desigualdad que los favorece.

Pero si la *izquierda* es solamente *igualitarismo*, es necesario preguntarse ¿qué sentido tiene mantener una denominación de origen extraño y por tanto, de nula capacidad descriptiva específica? El vocablo de *igualdad* y su derivado, el *igualitarismo*, refieren a una cierta idea de orden social. Ya que el núcleo irreductible de lo que se conoce por izquierda está constituido únicamente por el igualitarismo, no hay razón visible para insistir en una categoría que sólo causa

2. En la traducción castellana del libro de Bobbio se traduce el vocablo italiano *moderatismo* por *moderación*. Bobbio, Norberto. *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*. 2.ª ed. Madrid, Taurus, 1995. Sin embargo, se ha preferido apelar en este caso a *moderantismo*, un término español de uso restringido que parece adaptarse más al concepto. Una tesis sobre el origen del término y su particular connotación puede encontrarse en una obra de James H. Billington. Este autor afirma que «*Robespierre coined the scornful term* modérantisme, *which "is to moderation what impotence to chastity"*». Billington, James H. *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith*. London, Temple Smith, 1980, p. 119. De todos modos, el uso positivo que realiza Bobbio del término tiene poco que ver con su acepción originaria.

problemas al intentar cierta precisión conceptual.[3] De acuerdo a la explicación ofrecida por el autor, la idea de izquierda no aportaría ningún matiz relevante a la idea de igualdad.

Si es cierto que *izquierda* equivale a *igualitarismo*, surge un argumento aplastante en contra de las afirmaciones de Bobbio: la supervivencia de la izquierda como categoría política pierde sentido definitivamente, habiéndose hallado un sucedáneo que tiene la ventaja de hacer referencia explícita a una idea de orden social específico. Si la izquierda designa tan sólo un concepto que es asimilable sin variaciones o matices al igualitarismo, sin otros componentes, entonces el término puede ser eliminado o reemplazado sin mayores inconvenientes.

En repetidas ocasiones, Bobbio insiste en el carácter inseguro, impreciso, no riguroso del lenguaje político, y en el carácter simplificador del binomio.[4] Esta idea, que el autor parece tener muy presente, lo debería haber alertado —y a la vez, desalentado— sobre su propio intento de definir unívocamente los contenidos ideológicos de la izquierda. Todo lenguaje inseguro e impreciso necesariamente escapa a la univocidad y encierra cierto carácter analógico, si no directamente equívoco.

Pero al identificar precisa y excluyentemente izquierda con igualdad, Bobbio niega este carácter inseguro, poco riguroso del lenguaje político, sobre el que advierte en repetidas ocasiones. La contradicción de la tesis central del autor se hace más evidente aun cuando niega a los conceptos de izquierda y derecha un carácter absoluto. No se trata, dice Bobbio, de conceptos sustantivos u ontológicos, ni constituyen cualidades intrínsecas del universo político. Son apenas «lugares» del espacio político.[5] La univocidad que implica la

3. En este sentido es necesario preguntarse por la validez de la distinción que realiza Bobbio entre significado *descriptivo* y *emotivo* del binomio.

4. *Destra e sinistra*, pp. 65 y 70. «*Un linguaggio come quello politico e già di per se stesso poco rigoroso, essendo in gran parte fatto di parole tratte dal linguaggio comune, e, oltre che poco rigoroso, dal punto di vista descrittivo, e composto di parole ambigue, se non addirittura ambivalenti, rispetto alla loro connotazione di valore.*» Ídem, p. 89.

5. Ídem, p. 94. Estas afirmaciones solamente pueden explicarse como una enfatización retórica, ya que si se las toman al pie de la letra, el esfuerzo por explicar el significado de la izquierda termina por ser inútil. Si la izquierda no tiene cierto carácter sustantivo, ni es posible afirmar de ella cierto carácter esencial, y es apenas un «lugar político» que puede ser ocupado por cualquiera, no tiene sentido empeñarse en describirlo. Los «lugares del espacio político» de Bobbio se parecen mucho a las «cajas vacías» con las cuales Sartre ironiza la distinción izquierda-derecha, comentario que ha provocado el expreso rechazo del profesor turinés. Cf. Ídem, pp. 32-33.

identificación entre *igualdad* e *izquierda* desafía directamente las cautelosas afirmaciones del autor reproducidas anteriormente.

Debe revisarse, por otra parte, el carácter de «metáfora espacial» que Bobbio ha otorgado a la aplicación, en el campo político, del binomio.[6] No existe símil entre la denominación espacial y la realidad ideológica aludida: no hay sustitución posible o similitud entre *izquierda* e *igualdad* o *libertad*, por ejemplo, en el caso de que cualquiera de estos dos conceptos constituyera un núcleo principal de la distinción ideológica. En todo caso, es muy difícil establecer una relación metafórica entre cualquier concepto político y el binomio aludido, más allá de la certera afirmación de Laponce en torno a la necesidad recurrente e inevitable de apelar a conceptos espaciales para denominar identidades políticas.[7]

Apenas podría rescatarse, para establecer tal relación, su disposición bimembre o bilateral y esto, teniendo en cuenta que tales disposiciones binarias de conceptos políticos o sociales se manifiestan también fuera del binomio izquierda-derecha. En este sentido, existen otras formas de referencia espacial, igualmente elementales, que se adaptarían mucho mejor a una analogía política, dada su mayor expresividad en términos ideológicos: es el caso de las parejas adverbiales *arriba-abajo* (que se puede interpretar en el sentido propio de una sistemática social) o bien *delante-detrás* (cuya extrapolación al ámbito social conduce necesariamente a la cuestión del progresismo).[8]

De hecho, cuesta encontrar un figura retórica que explique acabadamente el significado derivado del binomio: quizá la más cerca-

6. «*Si tratta di una banalissima metafora spaziale, la cui origine è del tutto casuale e la cui funzione è soltanto quella di dare un nome, da due secoli a questa parte, alla persistente, e persistente perchè essenziale, composizione dicotomica dell'universo politico.*» Ídem, p. 67. No solamente debe revisarse su carácter metafórico, sino también el origen casual que Bobbio le atribuye, sobre todo, teniendo en cuenta dos elementos de juicio, cuya detenida consideración excede los estrechos límites de una nota al pie: en primer lugar, la tradicional carga valorativa del binomio en el horizonte cultural europeo; en segundo lugar, el persistente uso del mismo en el ámbito de lo político.

7. Laponce, J. A. *Left and Right. The Topography of Political Perceptions*. Toronto, Toronto University Press, 1981, p. 3.

8. Bobbio niega que tales parejas referenciales de carácter espacial posean mayor capacidad significativa, y solamente les concede menor extensión y aplicación en contextos particulares. *Destra e sinistra*, pp. 67-68. El autor no advierte que mientras las parejas conceptuales alternativas tienen una efectiva significación metafórica en el ámbito político, el binomio izquierda-derecha no la tiene en absoluto. Significado metafórico no equivale a fuerza de significación dada históricamente por el continuo uso del binomio.

na sea la *metonimia*, es decir, el tropo que consiste en designar una cosa con el nombre de otra que está próxima o relacionada con la primera. Mientras que el uso de esta probable metonimia tiene algún sentido si se atiende al origen histórico de la calificación, es decir, la distribución espacial de los diputados en el hemiciclo de la Asamblea Francesa, la relación es inexistente si lo que se quiere es hacer referencia a las expresiones históricas o actuales del ideario atribuido a este grupo. En todo caso, la acepción original y derivada del binomio está mediada por la denominación histórica, radique su origen en la Asamblea Francesa de 1789 o en la Inglaterra del siglo XVII.[9]

La sinonimia entre *izquierda* e *igualdad* no parece ser un argumento convincente para explicar la supervivencia y la hegemonía del primer término como denominación de identidad política. Teniendo en cuenta el significante, lo correcto es afirmar lo contrario. La izquierda, no obstante poseer una evidente componente igualitaria es, conceptualmente hablando, algo diferente de la igualdad, sustancialmente más complejo.

La igualdad, *estrella polar*

Al declararse como un hombre de izquierda en razón de su rechazo a las desigualdades, Bobbio manifiesta una decisión a partir de una valoración práctica. Prefiere que la sociedad tienda a la igualdad, y no que consagre, mantenga o acentúe las desigualdades. El autor juzga la igualdad como *buena* y rechaza a la desigualdad en tanto que *mala*. La opción planteada es de orden moral.[10] En tanto y

9. «El nombre "Academia", que los griegos del siglo IV a. de C. dieron a la Escuela de Platón —edificios, jardines y comunidad de maestros y discípulos— se debió a una pura casualidad; es una mera coincidencia exterior, que nada tiene que ver con lo esencial de la Escuela: nada dice que exprese tal esencia. La causa y la ocasión fue la vecindad puramente espacial de la Escuela de Platón y de un bosquecillo dedicado al héroe ateniense Academos.» Pieper, Josef. *El ocio y la vida intelectual*. Madrid, Rialp, 1979, p. 173. He aquí otro ejemplo en el cual una denominación meramente espacial pasa a tener un vasto y profundo significado de carácter cultural, sin que por ello deba establecerse una analogía —metafórica o no— entre el lugar consagrado a Academos y una de las instituciones más caracterizadas de la civilización occidental.

10. «La igualdad, como valor supremo de una convivencia ordenada, feliz y civil, y por consiguiente, de una parte, como aspiración perenne de los hombres que viven en sociedad, y de otra, como tema constante de las ideologías, queda a menudo emparejada con la libertad.» Bobbio, Norberto. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 53. «Se puede considerar perfectamente la igualdad máxima como un bien digno de perseguirse sin tener que comenzar, por lo demás, por la constatación

en cuanto la realidad aludida es el orden social, se puede afirmar que la decisión de Bobbio corresponde a una cuestión propia de la ética social.

Ahora bien: es sabido que el principio que domina estas cuestiones es el de *justicia*. Lo que se juzga como *malo* en el ámbito de la ética social es necesaria y primeramente *lo injusto*. El asunto tiene particular relevancia, tratándose el autor estudiado de un afamado filósofo del derecho. Así, Bobbio entiende que las desigualdades son en todo caso e indiscriminadamente *malas* y, por tanto, deja entender que todas ellas constituyen, en mayor o menor medida, *injusticias*:[11] no lo dice directamente, pero es conclusión necesaria que se desprende de sus afirmaciones puntuales, al no señalar precisamente cuáles desigualdades deben combatirse y cuáles no.

Pero este igualitarismo aparentemente indiscriminado, que posee inevitables proyecciones radicales y extremistas, es atenuado por advertencias del propio autor. Bobbio reconoce que ciertas desigualdades son inevitables. A raíz de ello, realiza una distinción entre *igualitarios* (*egualitari*) e *igualitaristas* (*egualitaristi*). Tal distinción, que de suyo posee problemas al momento de establecer matices y gradaciones en función de un concepto absoluto como la igualdad, no parece suficiente. Los igualitarios serían aquellos que pretenden

---

de una igualdad natural o primitiva originaria de los hombres... la proposición normativa "la igualdad es un bien digno de perseguirse" no deriva en este caso del juicio de hecho "los hombres nacen o son por naturaleza iguales", sino del juicio de valor "la desigualdad es un mal", dando por supuesto que se trata de la desigualdad observable en la historia concreta de los hombres, que es la historia de la sociedad dividida en clases antagónicas y por tanto profundamente desiguales.» Ídem, pp. 87-88.

11. Esa valoración común en el seno de la izquierda hará comentar con ironía a un autor francés: «El hombre de izquierda (que naturalmente tiene en su partido tantos o más aprovechadores y políticos que el partido adverso) está sinceramente indignado por injusticias que son un motivo verdadero de indignación; y por algunas otras también, que no existen más que en su imaginación: pero hay que decir que todo lo embrolla y lo embarulla confundiendo la justicia y la igualdad: los altos y los gordos, en cualquier orden que sea no pueden ser altos y gordos, así lo cree o por lo menos lo dice, sino por efectos de una injusticia.» Madiran, Jean. *La derecha y izquierda*. Buenos Aires, Ictión, 1981, p. 30. La formulación explícita del igualitarismo como producto del resentimiento aparece en el artículo de Alain Caillé, donde se explica a la izquierda como «la acción o pensamiento desde el punto de vista de los perdedores». La desigualdad se entiende invariablemente como *derrota*. Caillé, Alain. *Treinta tesis para una nueva izquierda*. En: Iniciativa Socialista, n.° 47, diciembre, 1997.

reducir las desigualdades *sociales* y volver menos penosas las desigualdades *naturales*. Los igualitaristas son los que afirman «la igualdad de todos en todo», y su formulación ideológica es siempre utópica.[12]

La diferencia se disipa si se intenta precisar, para el caso de los igualitarios, qué se entiende por *naturaleza* y qué se entiende por *sociedad*. Existe, en la explicación ofrecida por Bobbio, una contraposición inevitable entre sociedad y naturaleza: de otro modo, si se afirmara la *naturaleza social* del hombre, no cabría hacer la distinción, o bien merecería una serie de matices, que en la exposición del autor de hecho no existen.

Además, si se tiene en cuenta la trayectoria intelectual de Bobbio, desarrollada en un positivismo militante y firmemente opuesto al iusnaturalismo, la apelación a la naturaleza humana como criterio para distinguir desigualdades se hace sospechosa. La naturaleza humana, según Bobbio, no puede dar ninguna indicación en torno al orden moral o social: no puede por tanto servir de límite o criterio para la igualdad social pretendida.

Si el ideal social más elevado al que aspira la izquierda es la igualdad, aun una formulación «moderada» de tal valor posee una inevitable tendencia a la radicalización, al no poderse precisar a ciencia cierta qué es «lo natural» y qué es «lo social». Habiendo tomado nota de estas fragilidades, pedir mayores precisiones sobre el concepto de igualdad —si aritmética o geométrica, formal o material, jurídica o económica— parece ocioso.

La posterior aclaración del autor sobre la igualdad pretendida por la izquierda, de modo *secundum quid* y no absoluta, tampoco despeja el asunto. Bobbio se esfuerza por delinear un ideal igualitario claramente diferenciado de las proyecciones utópicas del mismo. De suyo va que es imposible pretender la igualdad absoluta. Por otra parte, un modo discriminado de la igualdad necesita imperiosamente de otro criterio que establezca la discriminación.

Bobbio recurre en este caso, de una manera totalmente oportunista, a la justicia. De hecho, la primera parte del capítulo titulado *Igualdad y desigualdad* (*Eguaglianza e ineguaglianza*) intenta ser una breve enumeración y ejemplificación de las formas de aplicar el principio igualitario, pero en realidad constituye una caracterización de la *justicia distributiva*, en la cual se manifiesta a las claras la permanente e inevitable tensión, en su seno, entre igualdad y desigualdad. Bobbio aplica al proyecto igualitario los clásicos principios de

12. *Destra e sinistra*, p. 104.

la justicia: «a cada uno lo suyo»[13] y «tratar a los iguales de modo igual y a los desiguales de modo desigual».[14]

Pero ya se ha visto que el ideal social supremo de la izquierda es la igualdad, no la justicia.[15] La igualdad de la izquierda moderada de Bobbio, puesta a prueba, se parece más a la justicia que a sí misma. Finalmente, la consideración de la condición humana obliga al autor a contrapesar igualdades y desigualdades, reduciendo casi a la nada al original ideal igualitario, o lo que es más o menos lo mismo, a un «talante generalísimo, esencialmente emotivo, aunque pasible de ser racionalizado».[16] Quizá sea ilustrativo recordar las afirmaciones de Robert Spaemann al respecto: «cuando la igualdad no se concibe como limitación de la desigualdad, sino como eliminación, resulta imposible distinguirla de la desigualdad».[17] Sólo recurriendo al principio clásico de justicia logra el autor escapar a las necesarias evoluciones utópicas y/o totalitarias de todo ideal genuinamente igualitario.[18]

13. Ídem, p. 102. «*La massima in se stessa vuota "A ciascuno il suo" deve essere riempita non soltanto specificando a quali soggetti si riferisce, e quale è il bene da distribuire, ma anche quale è il criterio esclusivo prevalente che rispetto a quei soggetti e a quel bene, deve essere applicato.*»

14. Ídem, p. 111. «*La regola aurea della giustizia "Trattare gli eguali in modo eguale e i diseguali in modo diseguale" richiede pero non essere una pura formula vuota che si risponda alla domanda: "Chi sono gli eguali, chi sono i diseguali?"*»

15. Ídem, pp. 93-94.

16. Bobbio se refiere a «*un attegiamento generalissimo essenzialmente emotivo, però passibile di essere razionalizzato o una predisposizione —le cui radici posssono essere, congiuntamente, familiari, sociali culturali— irriducibilmente alternativa a un altro attegiamento o un'altra predisposizione altrettanto generale, del pari emotivamente ispirata.*» Ídem, p. 107. En realidad, la igualdad parece constituir exactamente lo contrario: una valoración sobre una idea de orden social que ha adquirido un fuerte carácter emotivo. No se ve cómo el principio de igualdad por sí sólo constituya un «objeto puro» de la voluntad.

17. «Todos los conceptos políticos tienen necesidad de una referencia constitutiva a su contrario; de otra manera, producen ellos mismos su término opuesto. Cuando se vuelven abstractos, se convierten en dialécticos.» Spaemann, Robert. *Crítica de las utopías políticas*. Pamplona, Eunsa, 1980, p. 13.

18. Por otra parte, es sabido que el problemático concepto de justicia no solamente puede consistir en una «cierta igualdad», al decir de Aristóteles, sin considerarla a la vez como una «cierta desigualdad». La tautología no es resuelta y ni siquiera advertida en *Igualdad y libertad*. En auxilio a la igualdad como máximo valor social acude, no bien comenzar su exposición, a la justicia. La relación de ésta con la desigualdad permanece oculta o inadvertida. Como inconvenientes adicionales a la definición de igualdad de Bobbio pueden mencionarse la circularidad de las definiciones de igualdad social («¿cuál es la igualdad deseable?, la igualdad justa», p. 58) y justicia («¿qué es la justicia?, la igualdad», p. 56), y la confusión o identificación llana entre igualdad, armonía, equilibrio y proporcionalidad. *Igualdad y libertad*, pp. 56-59.

El problema de la libertad

La definición unívoca de la izquierda exige excluir del núcleo ideológico primordial de la misma a todo otro componente. Es el caso de la libertad. Bobbio afirma que no cabe incluir en los contenidos ideológicos invariables y distintivos de la izquierda a la libertad, ya que también se encuentra en las manifestaciones políticas de la derecha. Debe considerarse, entonces, que sólo la igualdad constituye la diferencia específica de la izquierda, y que la presencia de ideales libertarios en la izquierda es siempre accidental.

Esto obliga a concluir que solamente las ideas y los movimientos esencialmente igualitarios son de izquierda, mientras que los que adscriben de manera sustancial y primaria a un proyecto social libertario, no lo son. Tales conclusiones se vuelven nuevamente en contra de las prudentes advertencias del autor, quien afirma que el estudio del analista no sólo debe contradecirse con el del historiador, sino integrarse activa e intensamente.[19]

Pero si sólo la igualdad es la izquierda, ¿qué debe decirse de la izquierda libertaria? Se encuentran dentro de esta clasificación gran cantidad de manifestaciones históricas de la izquierda, entre las que cabe mencionar dos principalísimas: el anarquismo y las interpretaciones crítico-emancipatorias del marxismo. Estas corrientes no solamente afirman el carácter libertario de la izquierda, sino que algunas de ellas, además, rechazan de plano toda pretensión igualadora.[20]

19. «*Ho sempre pensato, invece, che si integrino a vicenda. L'analitico non deve mai dimenticare che la realtà è più ricca delle astratte tipologie, e deve continuamente rivederle per tener conto di nuovi dati o di nuove interpretazioni dei vecchi; ma lo storico deve pur rendersi conto che per comprendere, descrivere e ordinare le realtà di fatto che i documenti rivelano, non può fere a meno di concetti astratti, il cui significato, lo sappia o non lo sappia, gli è fornito dai patiti dell'analisi.*» *Destra e sinistra*, pp. 16-17. Es posible que este rechazo a la libertad como núcleo ideológico constitutivo de la izquierda se motive en que «mientras la libertad es, en general, un valor para el hombre en cuanto individuo, las teorías favorables a la libertad, es decir, liberales o libertarias, sean doctrinas individualistas, que tienden a ver en la sociedad más bien un agregado de individuos que no una totalidad, la igualdad es un valor para el hombre en cuanto ente genérico, es decir, en cuanto es un ente perteneciente a una determinada clase, justamente la humanidad». *Igualdad y libertad*, p. 55.

20. En un interesante libro escrito a principios de los ochenta —por otra parte, incluido en la bibliografía orientadora aneja al texto de *Destra e sinistra*— André Gorz planteaba lo que en su opinión se constituiría en el eje principal de acuerdo al cual se produciría el futuro enfrentamiento entre derecha e izquierda. Dentro de su teoría de la abolición del trabajo en su forma clásica, en beneficio —a través de la disociación entre derecho al trabajo y derecho a un salario en recompensa por aquel—

El argumento que dice que la izquierda contemporánea es predominantemente igualitaria no es atendible, ya que sobran ejemplos recientes de formas teóricas y prácticas de inspiración libertaria.[21] Aunque Bobbio afirme correctamente que el ideal libertario se encuentra a derecha e izquierda, y argumente convincentemente que ni izquierda ni derecha se identifican sin más con la libertad, deja del todo intacto el problema de la izquierda libertaria.

Al escamotear a la derecha la prerrogativa sobre la libertad como núcleo ideológico principal, no queda más remedio que dejar fuera de la clasificación bipolar a tales formas de la izquierda o buscar formulaciones doctrinarias subsidiarias para poder ubicarlas en el espectro. Esto constituye una violenta desmentida a las tradicionales categorizaciones de los movimientos políticos, sin aportar argumentos proporcionados para fundamentar tal desafío, ni considerar que posiblemente tal categorización bipolar se base en un concepto más amplio de izquierda que la mera igualdad, que no por permanecer inarticulado es menos atendible. Además, pone en cues-

---

de las actividades que denomina como *autónomas* o *autodeterminadas*, en el marco de una sociedad de libre uso del tiempo, la pugna estaría dada en términos de *producción autónoma* más que en la de derecho a un *salario social*. Más allá del desatino —hasta el momento— del pronóstico (la discusión actual entre derecha e izquierda sobre el Estado de Bienestar sigue teniendo como centro el salario social, oculto bajo las formas de sistemas previsionales, subsidios de desempleos y reducción de jornadas de trabajo, la cual en vez de ser inspirada por una necesidad de mayor autonomía, se ve impuesta por la necesidad de reducir el paro) se ve cómo aun a principios de la década pasada era posible identificar una izquierda *marxista* y *libertaria* —con plena conciencia de serlo— que observaba críticamente la evolución del Estado de Bienestar en el sentido de que éste acentuaba la dependencia de las personas con respecto a sí mismo. Incluso el socialismo es claramente rechazado por el autor, en razón de su alto potencial de alienación y despersonalización: «*Like the peasant movement, the protestant reformation and, subsequently, the working-class movement itself, the movement formed by those who refuse to be nothing but workers has very strong libertarian overtones. It is a negation and rejection of law and order, power and authority, in the name of the inalienable right to control one's own life.*» La negación de la suprema jerarquía del igualitarismo en la izquierda es indudable. Gorz, André. *Farewell to the Working Class. An Essay on Post-Industrial Socialism*. London, Pluto, 1987, pp. 1-13: *Nine Theses for a Future Left*. El mismo Bobbio se hace eco de estos desarrollos en *Igualdad y libertad*, pp. 151-152.

21. Existen casos recientísimos de surgimiento de izquierdas libertarias, que el autor en cuestión no puede ignorar. Durante el período de liquidación de la Unión Soviética, la *izquierda* sostenía una posición rupturista, democratizante y libertaria, y condenaba a sus adversarios a la denominada *derecha*, que representaban la ortodoxia de la ideología marxista leninista, igualitaria y partidaria del *statu quo*. En este caso, los igualitarios se ubicaron —más bien hay que decir que fueron ubicados, ya que seguramente resistirían la clasificación— a la derecha.

tión la capacidad del binomio (su carácter *exhaustivo*) mencionado por el autor, de incluir en su categoría a todas las formas políticas contemporáneas.[22]

Parece bastante claro que no es correcto limitar la pertenencia a la izquierda a la adhesión exclusiva a ideales igualitarios. Libertad e igualdad tienen, por lo menos, similares posibilidades de ser considerados como valores sociales fundamentales de la izquierda. Se deja para otra ocasión la explicación de que la libertad, en su sentido moderno, es un valor más propio de la izquierda que la igualdad. Sin embargo, el autor ha dejado clara la idea de que la libertad se encuentra como ideal tanto a izquierda como a derecha.

Si existen formas sustancialmente libertarias de izquierda, la igualdad como constitutivo exclusivo de la izquierda no basta; pero la inclusión de la libertad como núcleo constitutivo de la izquierda parejo a la igualdad no es posible, ya que abriría las puertas de la distinción a formas políticas ubicadas tradicionalmente a la derecha, y tendría como efecto final una dislocación aun más grave de la distinción. Se hace necesario apelar a un criterio diferente del binomio libertad-igualdad, que lo contenga y lo articule en una instancia superior.[23]

22. «*In quanto termini antitetici, essi sono, rispetto all'universo cui si riferiscono, reciprocamente esclusivi e congiuntamente esaustivi: esclusivi, nel senso che nessuna dottrina e nessun movimento può essere contemporaneamente di destra e di sinistra; esaustivi, nel senso che , per lo meno nell'accezione forte della coppia, come vedremo meglio in seguito, una dottrina o un movimento possono essere soltanto di destra o di sinistra.*» *Destra e sinistra*, p. 31.

23. Bobbio se sirve del concepto de *libertad*, y de lo que él considera su opuesto, la *autoridad*, para componer una suerte de gradación de la izquierda y la derecha. La combinación entre libertad e izquierda daría como resultado una *centroizquierda* o izquierda moderada; la combinación de autoridad e izquierda a su vez produciría una variante extrema. Lo mismo sucede con la combinación entre derecha y libertad-autoridad. Así, las formas moderadas a ambos lados del binomio serían fruto de la combinación de ambos términos con la libertad, y las formas extremas surgirían de la relación de aquellos con la autoridad. El esquema de Bobbio tiene tres problemas fundamentales, a saber: *en primer lugar*, no se puede considerar a la libertad como concepto simétricamente opuesto a la autoridad; *en segundo lugar*, el esquema impide incluir a formas extremas de izquierda o derecha que sostienen ideales libertarios, tales como el anarquismo de izquierda o el anarcoliberalismo, respectivamente; *en tercer lugar*, con referencia directa a la tesis del autor de identificar la igualdad como único componente esencial de la izquierda y a la desigualdad como la idea-fuerza de la derecha, sólo cabe establecer esa gradación de acuerdo al diverso *grado de igualitarismo* al que aspiren. Con respecto a la izquierda en particular, el esquema plantea una contraposición velada entre igualdad (como componente esencial) y libertad (como factor de moderación), algo que el autor rechaza enérgicamente —al no estar dispuesto a entregar el valor «libertad» a la derecha— pero que se le filtra de manera

A la búsqueda de la izquierda

La formulación de un proyecto de orden social alternativo sólo puede tener lugar si se considera al orden existente como insatisfactorio. Esto es reconocido puntualmente por Bobbio.[24] Puede afirmarse por tanto que la izquierda surge como reacción a un orden social que se tiene por *injusto*. El primer movimiento de la izquierda constituye un *rechazo*. Pero esta reacción no exige la corrección de ese orden de acuerdo al principio de justicia, como ya se ha visto anteriormente, sino que postula algo diferente. Ese valor supremo puede ser la igualdad, tal como afirma Bobbio, o la libertad.

Un proyecto de orden social alternativo igualitario se enfrentaría inevitablemente ante la comprobación de que la desigualdad, la diferencia, es parte esencial del *vínculo social humano*. Postular como valor social supremo la igualdad equivale a rechazar indiscriminadamente la necesaria desigualdad, lo cual lleva a la negación tácita del vínculo social. Aquí se revela que el rechazo originario de la izquierda antes advertido, es en realidad una *negación* sustancial de los caracteres necesarios del orden político y social humano.

Pero además se advierte que en tanto que estas formas se repiten, de manera más o menos atenuada, en todo orden social, aun el que logre imponer la izquierda se verá configurado de acuerdo a esas formas. El orden social alternativo repetirá las formas sociales de las que se abomina. Por tanto, el rechazo de la izquierda se vuelve continuo. Lo mismo cabría afirmar en caso de que, de acuerdo con la vertiente emancipatoria de la izquierda, el valor supremo fuese la libertad. Ante tal ideal, todo vínculo social debe sacrificarse, ya que en el ámbito de la sociedad humana, la libertad solamente puede concebirse de manera limitada. La libertad como valor absoluto y supremo conduce a la negación de la sociabilidad humana y al rechazo de todo orden político y social, ya que esta perspectiva absoluta consi-

---

inadvertida en el esquema de moderados y extremistas. Se advierte que la izquierda moderada (fruto de la combinación entre izquierda y libertad) se halla «hacia la derecha». La distinción entre moderación y extremismo realizada por Bobbio podría ser objeto de un estudio aparte, que excede con mucho los límites del presente comentario. Cf. *Destra e sinistra*, pp. 122-124.

24. «*Ma sino a che vi saranno uomini il cui impegno politico è mosso da un profondo senso di insoddisfazione e di sofferenza di fronte alle iniquità delle società contemporanee, oggi forse in modo non più offensivo che nelle epoche passate, ma ben più visibile, questi terrano in vita gli ideali che hanno contrassegnato da più di un secolo tutte le sinistre della storia.*» Ídem, p. 25.

dera que en sí mismo constituye una forma represiva y limitante, obstáculo directo y sustancial a la liberación pretendida.

Libertad e igualdad aparecen como elementos necesarios del orden social, pero solamente pueden concebirse de tal modo si se los articula entre sí y con el principio de justicia. En cuanto se los eleva a un nivel supremo y excluyente, se vuelven contra el mismo orden social. La valoración crítica del orden social puede tener un carácter accidental o sustancial. En el caso de la izquierda definida por Bobbio, se está en presencia de una objeción sustancial, que si se llevara hasta las últimas consecuencias, debería asumir su condición de ideología de tendencia radical. Por eso debe relativizarse el talante moderado que el autor ha querido imprimir a sus afirmaciones.

El desarrollo anterior sirve para mostrar que la esencia de la izquierda no se agota en un puro ideal igualitario o libertario, ni tampoco en la suma o presencia alternativa de ambos. El autor estudiado ha advertido correctamente —aunque por motivos diferentes de los aquí expresados— que la izquierda no se reduce a una expresión ideológica.[25] En realidad, además de los elementos ideológicos, a los cuales se limita la exposición del profesor turinés, deben señalarse aquellos con manifestación de *actitudes*, formas típicas de pensamiento y acción frente a la realidad en su conjunto. Éstos serían dos, a saber: el rechazo de la realidad social existente, y derivada de éste, la voluntad de un cambio social continuo e incesante.

A la búsqueda de la derecha

El avalorativismo declamativo de Bobbio tiene un efecto enrarecedor sobre sus trabajos y conclusiones, al punto de condicionar el valor de éstos en cierta medida, ya que siempre constituye un amaneramiento que supone cierta ingenuidad —en la medida que tal avalorativismo es, como se sabe, imposible de ser realizado: tal declaración le resta autoridad o capacidad de penetración en el problema o la cuestión que trata— y artificiosidad —puesto que tal intención sólo puede existir de forma implícita—.

25. «*E poi "sinistra" e "destra" non indicano soltanto ideologie. Ridurle a pura espressione di pensiero ideologico sarebbe un'indebita semplificazione: indicano contrapposti programmi rispetto a molti problemi la cui soluzione appartiene abitualmente all'azione politica, contrasti non solo d'idee ma anche d'interessi e di valutazioni sulla direzione da dare alla società, che esistono in ogni società, e che non si vede come possano scomparire.*» Ídem, p. 33.

El autor se compromete a respetar la verdad, aun cuando vaya en contra de las propias convicciones, algo que se da naturalmente por descontado en las publicaciones científicas, y cuya sola mención equivale a la pedantería de decir que se está dispuesto a no engañar a los destinatarios del texto. No solamente se manifiesta tal pretensión como irrealizable en sus continuas declaraciones sobre su prescindencia total de juicios de valor,[26] sino que también se muestra en el afán por distinguir entre significado *descriptivo* y *valorativo* de los términos estudiados.[27]

Tal conjunto de asépticos principios terminan por volverse inaceptables cuando el autor se define como *hombre de izquierdas*: un proyecto avalorativo de estudio debería haber ubicado al autor obligatoriamente *au delà* del conflictivo binomio.[28] Bobbio muestra así su flanco más débil: intenta precisar cuál es el núcleo irreductible e ineliminable de una categoría que posee —para él mismo en primer lugar— una dimensión emotiva, y por lo tanto, ideológicamente compleja e imprecisa. El autor es consciente de que en razón de que los términos estudiados constituyen una antítesis, la connotación positiva de uno implica la connotación negativa del otro.[29] Se trata de una visión del bien contrapuesta a otra del mal.[30] Sin embargo, afirma que tal valoración de los términos no se deriva necesariamente de su significado *descriptivo*.

El asunto tiene particular importancia si se atiende a las ideas del autor sobre el significado de la derecha. En clara disidencia —y con la visible intención de mantener la declamada asepsia— con la tesis del J. A. Laponce, que dice que se ha operado en el plano políti-

26. «*Sebbene io mi consideri emotivamente di sinistra, come ho affermato nell'ultimo capitolo che, contrariamente alle mie intenzioni, ha finito per far apparire il mio libretto un manifesto elettorale, l'analisi da me condotta prescinde completamente da giudizi di valore.*» Ídem, p. 22.

27. Ídem, p. 70. El doble discurso de Bobbio queda claramente de manifiesto cuando, luego de explicar las diferentes perspectivas del observador neutral y el militante, que se corresponderían con los aspectos descriptivos y valorativos del término, afirma que «*questa differenza tra l'osservatore neutrale e il militante rende non sempre attendibile, e quindi di dubbia utilità, le inchieste che sono state ripetutamente fatte su che cosa intendano gli intervistati per destra e per sinistra*». Ídem, p. 71. Debería preguntarse el autor por qué se ha de atender a su propio desdoblamiento de militante y observador neutral, y qué utilidad puede tener tal prodigio.

28. Las críticas que formula Bobbio contra Elisabetta Galeotti, sobre los intereses creados que se derivan de situar el liberalismo entre las expresiones ideológicas de la izquierda, pueden aplicarse perfectamente en su caso, más allá de la declaración de intenciones preliminar. Cf. ídem, p. 90.

29. Ibídem.

30. Ídem, p. 71.

co una inversión valorativa de los términos, constituyendo la izquierda el aspecto positivo de la política y la derecha su contrapartida negativa,[31] Bobbio sostiene la reversibilidad axiológica absoluta de los mismos.

Si en la acepción espacial originaria y su aspecto cultural y religioso, derecha e izquierda poseen valoraciones fijas —positivo para el caso de la derecha, negativo para el caso de la izquierda— en el ámbito de lo político, tal cosa no ocurre. Para fundamentar su afirmación, Bobbio relativiza el estudio de Laponce y cita en su favor la reciente aparición de movimientos políticos que adoptan la denominación de *derecha*.[32]

Una consideración detenida de algunas cuestiones relacionadas puede aclarar el punto. El mismo Bobbio da algunas pistas sobre ciertas dificultades en la reversibilidad de los términos: ha afirmado anteriormente que en toda pareja de términos antitéticos, no siempre los dos poseen igual fuerza.[33] Aunque inmediatamente después confunda fuerza significativa de los términos con fuerza o predominancia histórica de los mismos,[34] la observación es interesante. Revela cierta condición asimétrica del binomio y, consecuentemente, cierta minusvalía de un término con respecto al otro.

La clave está en la misma génesis histórica de la distinción. Es sabido que la izquierda como categoría política precedió históricamente a la derecha. El desarrollo del proceso histórico que dio lugar a la bisecular distinción también es conocido. Los diputados de la

31. Ídem, p. 76.

32. Es, al respecto, bien ilustrativo el criterio de denominación que han adoptado últimamente las agrupaciones políticas en Italia y España: mientras que las coaliciones y formaciones partidarias de izquierda adoptan nombres como *Partito Democratico della Sinistra* o *Izquierda Unida*, no se conocen agrupaciones políticas de igual importancia que adopten en su denominación la palabra «derecha». Bobbio pretende en su libro dar ejemplo del uso positivo y voluntario del término «derecha», trayendo a colación la famosa y promocionada «*nouvelle droite*» francesa. El argumento carece de proporcionalidad y no sirve para contrarrestar la difundida resistencia de la mayoría de las agrupaciones que podrían considerarse de derecha a definirse oficialmente con ese término. Es frecuente el uso de este tipo de recursos en el autor citado: se otorga entidad a entidades o procesos ínfimos o engañosos dentro de la actividad o el pensamiento político para componer una suerte de simetría o dar un carácter proporcional al binomio. Cfr. *Destra e sinistra*, p. 77.

33. «*In ogni coppia di termini antitetici non sempre i due termini hanno eguale forza, e inoltre non è detto che dei due sia sempre più forte l'uno e più debole l'altro.*» Ídem, p. 44.

34. «*Nella coppia antitetica destra-sinistra, limitatamente al linguaggio politico, la forza rispettiva dei due termini non è data costitutivamente —al contrario di quel che accade nel linguaggio biologico, e per estensione in quello religioso ed etico, dove il termino forte è destra—, ma dipende dai tempi e dalle circonstanze.*» Ídem, p. 45.

Asamblea Nacional ubicados en el sector izquierdo del hemiciclo legislativo asumieron la representación de un conjunto de ideas e iniciativas que terminaron por identificarse con la ubicación espacial de su bloque, terminando por aceptar dicha denominación como expresión de facción definida ideológicamente.[35]

El punto es planteado por Jean Madiran en su breve ensayo titulado *La derecha y la izquierda*: «la distinción entre una derecha y una izquierda es siempre una iniciativa de la izquierda, tomada por la izquierda en provecho de la izquierda: para derribar a los poderes o para apoderarse de ellos».[36] En consecuencia, la izquierda da a luz a su adversario irreconciliable, la derecha, que pasa a ser todo aquello que no es de izquierda. La entidad histórica de la derecha parte de una definición por defecto: la derecha existe porque la izquierda lo necesita.

La confusión está en el origen de la distinción: si al tratarse de una categoría espacial aplicada al campo ideológico la izquierda mantiene dificultades para su definición, la derecha sufre de una indefinición aun mayor, por tratarse de algo definido por exclusión. Por otra parte, no puede desconocerse que, siendo las gentes que se consideran de izquierda los autores intelectuales de la entidad de la derecha, esta categoría revista un carácter indeleblemente valorativo, más precisamente de carácter negativo. La derecha es el enemigo, es todo lo que se aborrece, al menos en lo que a la cuestión política, social, cultural y económica se refiere.[37] Mal puede Bobbio ignorar esta cuestión, aun cuando se lo proponga y de hecho lo intente.

35. Anota Dalmacio Negro Pavón que la distinción no se hizo popular —y por así decirlo «universal»— sino hasta el comienzo de la Tercera República francesa. Negro Pavón, Dalmacio. *Metafísica del centro*. En: Veintiuno. Revista de pensamiento y cultura. Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, otoño, n.º 43, 1999, p. 109.

36. «Existe una derecha, por otra parte asombrada de serlo, y consintiéndolo mal, en la medida en que una izquierda se forma, se opone a ella. Es así como comienzan las cosas o recomienzan, y no en sentido inverso. Los que instauran o vuelven a poner en circulación el juego derecha-izquierda se sitúan ellos mismos a la izquierda, delimitan una derecha para combatirla y para excluirla.» Madiran, ob. cit., p. 7.

37. Escribía un autor en 1970: «Hoy más que nunca se necesita un auténtico valor para declararse hombre de derecha. El espíritu de izquierda —por lo menos en el ámbito intelectual— ejerce tal terrorismo ideológico, que es difícil ir contra esa corriente; y efectivamente son pocos los que van río arriba. Ser de izquierda es *todavía* una patente de corso. El hombre de derecha es un ser desplazado, el verdadero "disconforme", por lo menos dentro del estamento intelectual.» De La Fuente, J. Marcos. *La izquierda en la sociedad industrial*. En: Molnar, Thomas; Domenach, Jean-Marie; De La Fuente, J. Marcos. *La izquierda en la encrucijada*. Madrid, Unión Editorial, 1970.

Se concluye entonces en que *la derecha* es una definición por defecto y esencialmente peyorativa (no debe olvidarse que ésta sigue constituyendo el insulto más ignominioso en el ámbito de las discusiones entre gentes que se denominan de izquierda). Por tanto, al no respetar una de las reglas elementales para la formulación de una definición, se está en presencia de una *in*-definición, que constituye, por otra parte, una categoría más o menos resistida por sus destinatarios. Todavía es infinitamente más frecuente, aun en estos días, oír decir «soy un hombre de izquierda» que «soy un hombre de derecha». Al respecto, Madiran afirma que «uno decide ser de izquierda, mientras se acepta más o menos ser de derecha».[38]

Por esta razón, no puede haber crisis ideológica que la afecte. La tarea de delimitar los contenidos ideológicos de la derecha es probablemente inútil e imposible, ya que su circunscripción ideológica dependerá siempre en buena medida del capricho de los hombres de izquierda. Se podría explicar, mínima y a la vez satisfactoriamente, a la derecha como lo indeseable para la izquierda. Quizá por ello la preocupación por definir a la derecha haya precedido a la discusión sobre la izquierda.

El concepto de derecha, proteico e indefinible, constituido en cada caso por lo que la izquierda excluye y anatematiza, no tiene inconvenientes teóricos, «goza de buena salud». Habiendo nacido la izquierda como una definición propia, siendo la *categoría madre*, la discusión sobre su propia vigencia como categoría política se desarrolla en el fuero interno de la izquierda. Es ésta la que ha terminado por plantearse hasta las ultimas consecuencias el problema de su identidad. La cuestión podría plantearse de la siguiente manera: «la izquierda somos nosotros, eso está claro, pero ¿qué es lo que efectivamente nos reúne?». Los que tienen —o pretenden tener— conciencia grupal son los de la izquierda: los de la derecha, al no tener conciencia específica de pertenencia, arrojados *á droite* por los de la izquierda, no se plantean la vigencia, los alcances o la efectividad del término.

Norberto Bobbio insiste a lo largo de su libro en que la vigencia del binomio reside en la dependencia mutua de los dos términos componentes: sin izquierda no tiene sentido hablar de derecha, y viceversa. Sólo en este sentido se puede entender que el autor se resista a hablar de crisis de la izquierda prefiriendo referirse a la crisis del binomio. Como es posible advertir, una reconstrucción del origen político del binomio ilustra convenientemente sobre la verdadera relación causal de un polo con respecto a otro, fundamentando ade-

38. Madiran, ob. cit., p. 13.

cuadamente su carácter asimétrico, en términos valorativos. Es difícil otorgar a cada uno de los términos del binomio, como supuestamente hace Laponce, una valoración invariable comparable a aquella más antigua, de orden cultural o religioso, pero también es claro que la reversibilidad que pretende Bobbio no es absoluta.

Esta inequivalencia aparece claramente cuando el autor citado considera el significado político del término *derecha*. Si la izquierda es la igualdad, la derecha no es sino *desigualdad*, o dicho menos ofensivamente, *diferencia*. La caracterización de una y otra no se realiza a partir de dos valores, sino entre un valor y un disvalor. Bobbio es consciente de tal peculiaridad, y advierte sobre ello,[39] aun luego de afirmar, respondiendo a una crítica, que no le parece inadecuado definir a la derecha con un disvalor tal como la desigualdad.[40]

39. «*Proprio perchè la diade ha una connotazione assiologica molto forte, chi appartiene a uno degli schieramenti tenderà a definire la propria parte con parole assiologicamente positive e l'altra, al contrario, con parole assiologicamente negative. Volendo fare un esempio non peregrino, e di immediata comprensione, per un appartenente alla destra l'eguaglianza come elemento tradizionale della ideologia di sinistra diventa livellamento; per un appartenente alla sinistra, la diseguaglianza intesa come dato di fatto non ideologicamente connotato nella definizione della destra, diventa ordinamento gerarchico.*» *Destra e sinistra*, p. 72. La *prueba de fuego* de estas valoraciones cruzadas —evitada cuidadosamente por Bobbio— reside en la reacción propia de un militante de derecha el ser calificado sin más como partidario de la desigualdad. Más adelante, Bobbio criticará a Dino Cofrancesco de utilizar dos términos positivos —tales como tradición e innovación— para caracterizar respectivamente a la derecha y la izquierda, argumentando que tales conceptos no se contraponen. Es posible que así sea. Pero lo más interesante viene a continuación, cuando señala que la contraposición sólo es posible si se enfrenta, a un concepto axiológicamente positivo, otro carácter negativo. Esto deja a las claras que Bobbio renuncia a explicar positivamente ambos términos, es decir, no puede hacerlo si no recurre necesariamente al valor y el disvalor. Tal resistencia condiciona el esfuerzo teórico del autor —al negar toda posibilidad de explicar el binomio desde una perspectiva auténtica de pretensión objetiva— y lo muestra tal como es: una impenitente versión de militante. Cf. ídem, p. 87.

40. Bobbio responde a la acusación formulada por Vittorio Foa, de que su caracterización de la derecha es mezquina (*ingenerosa*): «*Quanto al rapporto tra destra e diseguaglianza, ho detto e ripetuto più volte che la destra è inegualitaria non per prava intenzione —e quindi per me il sostenere che la caratteristica dei movimenti di destra è l'inegualitarismo non è un giudizio morale— ma perchè ritiene che le diseguaglianze tra gli uomini non solo non siano ineliminabili o siano eliminabili soltanto soffocando la libertà, ma siano anche utili, in quanto promuovono la incessante lotta per il miglioramento della società. Che cosa c'è di "ingeneroso" in un simile giudizio?*» *Destra e sinistra*, pp. 21-22. No se entiende cómo es posible que alguien que, habiendo formulado una definición propia de la izquierda como el partido de la igualdad como máximo valor social, y que, además, adhiere personalmente a tal concepción, pueda sustraerse a considerar negativamente a la desigualdad y sus partidarios, en definitiva, a no realizar «juicios morales» sobre los mismos.

La cuestión se esclarece sustancialmente cuando se advierte a partir de qué presupuestos la derecha se muestra favorable a las desigualdades. Como se ha visto anteriormente, el vínculo social exige diferencias entre sus componentes. El orden social solamente puede concebirse a través de hombres diferentes que se relacionan con otros hombres capaces de solucionar las propias carencias, en orden a satisfacer las propias necesidades. Obviamente, reducir estas carencias al aspecto material es absurdo: por otra parte, el asunto está fuera de cuestión. Se concluye, entonces, que las diferencias entre los hombres no solamente son útiles para la sociedad, como parece dispuesto a reconocer el mismo Bobbio, sino que constituyen el fundamento mismo de su despliegue existencial.

Por otra parte, tampoco es cierto que la derecha aspire exclusivamente a la desigualdad, e incluso debe afirmarse que sus pretensiones contemplan una igualdad, aunque limitada a algunos aspectos. Identificar a la izquierda con la igualdad y a la derecha con la desigualdad constituye, además de una obtusa perspectiva *izquierdista* del asunto, una mutilación arbitraria y facciosa del problema. Por otro lado equivale, en realidad, a afirmar que la izquierda es lisa y llanamente, en virtud de sus convicciones igualitarias, una tendencia ideológica antisocial, y la derecha, en virtud de su afirmación de las desigualdades, aquella que exalta la sociabilidad humana.

El enfrentamiento entre un valor y un disvalor no es alternativa real a las caracterizaciones más difundidas del binomio izquierda-derecha. Siguiendo la misma lógica de Bobbio, desde la derecha se puede responder con una caracterización con carga valorativa inversa: si la derecha es *diferencia*, la izquierda es *indiferencia* (con toda la carga negativa que posee el término); si la izquierda es la *igualdad* (en el sentido de *igualación*) la derecha es la *libertad* (en el sentido de *resistencia a la igualación*).

Por lo demás, si se tienen por buenas las objeciones en torno a la identificación entre izquierda e igualdad, es necesario reconsiderar la identidad de la derecha. Al distinguir al menos dos variedades de izquierda, una igualitaria y otra libertaria, y respetando la disposición antitética de los dos términos del binomio, es necesario reconocer la existencia de al menos dos derechas: una que se opone a la variante libertaria de la izquierda, y otra que se opone a su tendencia igualitaria.

Pero como también se ha visto ya, tales dimensiones no agotan la esencia de la izquierda, y por tanto, cabe señalar los efectos que la necesaria reelaboración del concepto de izquierda tiene sobre el de derecha. Si la izquierda parte de una negación o rechazo de la realidad, la derecha se constituirá a partir de una aceptación o afirma-

ción de la misma. Si la izquierda, como efecto directo de su origen, entra en una dinámica incesante de cambio político o social, la derecha quedará relegada a aquella parte de la política que afirma la permanencia de los elementos de un determinado orden o concepción política o social, o un cambio de los mismos, pero de naturaleza o sentido diferente al pretendido por la izquierda.[41]

La crisis

Si cabe atribuir algún mérito indiscutible al esfuerzo teórico de Bobbio, ése es el de la demoledora argumentación a favor de la vigencia del binomio en el escenario político actual. Con un *ritornello* insidioso y pertinaz, el autor vuelve una y otra vez a responder a las voces que se levantan anunciando la decadencia de la distinción izquierda-derecha, recurriendo al sencillo y siempre contundente «*eppur si muove*». La distinción no solamente no ha caído en desuso, sino que además es cada vez más empleada en el plano de la lucha y el análisis político. Esto es evidente.

Sin embargo, es necesario considerar detenidamente los aspectos del asunto observados por los partidarios de la crisis. En primer lugar, es claro que si bien la distinción como tal no ha sufrido merma, sí la han padecido, de manera radical y completa, las *ideas-fuerza* que han sostenido a la izquierda durante casi dos siglos: éstos son el mito de la revolución y el mito del socialismo. Estos dos ideales constituían la condensación suprema y el estandarte que la izquierda enarboló durante todo ese tiempo. Con tan poderosas ideas como motor, se hacía innecesario preguntarse por el significado último de izquierda. La izquierda *era* la revolución —un ideal supremo al que no renunciaría sino hasta fechas recientísimas el grueso de la izquierda—, y *era* el socialismo. Toda precisión estaba de más.

Las cosas han cambiado: Bobbio se ve obligado a admitir que la izquierda superviviente es aquella que tiene lugar dentro del horizonte capitalista.[42] El derrumbe de los antiguos ideales constituye a la izquierda en una forma particularmente apreciada de identidad

41. En un texto posterior del autor se encuentra un comentario que en alguna medida restablece la clásica identificación de la derecha con la tradición y la conservación. Sin embargo, no se dan razones suficientes con respecto a la modificación que la inclusión de tal concepto supondría frente a la concepción de la derecha como el partido de la desigualdad. Cf. *La izquierda en la era del karaoke*, pp. 26-27.

42. «*Non c'è stata soltanto una sinistra comunista, ma c'è stata anche una sinistra, e c'è ancora, all'interno dell'orizonte capitalistico.*» *Destra e sinistra*, p. 12.

política —puesto que ya no es posible identificarse con la revolución o el socialismo— y a la vez, su uso intensivo la enfrenta a un inexorable proceso de racionalización.

En esta situación peculiar, sin embargo, la izquierda parece haberse quedado hueca, vacía de ideales fundamentales. La pregunta por el significado último y profundo de la izquierda se hace inevitable, máxime si se tienen en cuenta las características del campo ideológico en el que tiene lugar, arduamente trabajado por distinciones y disputas teóricas. Esta introspección muestra un profundo cuestionamiento, reflexivo y dialogado, una insistencia en preguntarse por el significado preciso y profundo de la izquierda y la derecha, dejando al descubierto dudas y cavilaciones que han aflorado al calor de los últimos acontecimientos.

Evidentemente, la crisis señalada no se manifiesta en la decadencia de su uso —cabría afirmar exactamente lo contrario— o en la desaparición progresiva del ámbito del análisis político. Pero sí es posible hablar de una crisis, si se considera a la izquierda en particular, de acuerdo con lo que Ortega y Gasset define como *creencia*, esbozada en *Del Imperio Romano* y precisada posteriormente en *Ideas y creencias*. «Creencia» —afirma el filósofo español— «no es una idea a la que prestamos nuestra mental adhesión, una idea que nos convence, por ejemplo, una "verdad científica". Las ideas, y especialmente esas "verdades científicas", nacen, se nutren y sostienen en la discusión, viven de razones. Pero las auténticas creencias no se nos presentan como ideas. Si así fuese, no las "creeríamos". Creer algo es sernos la realidad misma; por lo tanto, algo que no se nos ocurre poner en cuestión, discutir ni —hablando con rigor— sostener».

Conviene hacer notar que tal concepto de Ortega exige la condición de «hecho colectivo», y a la vez, señala la dificultad de que exista como forma individual o de un grupo particular. En razón de su «forma de vigencia colectiva... no necesita ser defendida y sustentada por ningún individuo o grupo determinado». Agrega que «cuando, para ejercer algún influjo en la sociedad, una opinión ha menester que se combata por ella, incluso que mueran por ella más o menos individuos, quiere decirse que no ha llegado aun a constituirse en efectiva creencia, o que ha dejado ya de serlo».[43]

A esto puede responderse que la izquierda ha constituido, durante un período prolongado de la historia reciente del mundo occidental, una existencia incuestionable en el campo político: ya fuese

43. Ortega y Gasset, José. *Del Imperio Romano*. En: *Obras Completas*. Tomo IV: 1941-1946. 7.ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 61.

como tinglado o bóveda celeste bajo la cual convivían y discutían jacobinos y *sans-culottes*, blanquistas y babuvistas, anarquistas, sindicalistas, socialistas y comunistas, reformistas y revolucionarios, marxistas y románticos, científicos y utópicos, demócratas y centralistas, segundistas y terceristas, leninistas, stalinistas, trotskistas, maoístas, castristas, etc., o como idealismo ingenuo, amenaza o calamidad efectiva, para quienes quedaban fuera o eran expulsados de la cúpula.

En cualquiera de los dos casos, la izquierda permanecía como una entidad a la cual se podía prestar adhesión o rechazarla, pero nunca poner en duda. Recordando el conocido aforismo orteguiano, «las ideas se tienen pero en las creencias se está»,[44] se puede concluir en que se pueden *tener* convicciones comunistas, socialistas o revolucionarias, pero en la izquierda *se está*. «Sin duda» —afirma Ortega—, «las creencias fueron primero ideas, pero ideas que lentamente llegaron a ser absorbidas por multitudes, perdiendo su carácter de ideas para consolidarse en "realidades incuestionables"».[45]

Para que la izquierda alcanzara esa condición de referente común de un importante grupo de corrientes ideológicas, era menester que perdiera su original significado histórico, el carácter de amojonamiento ideológico de un grupo frente a una cuestión política concreta, como podía ser, en el caso del origen francés de la distinción, la prerrogativa real de decidir en última instancia sobre cuestiones de Estado. La significación originaria sirvió de delimitación inicial —en cuanto representó en su momento la posición política más radicalizada de todas las posibles— y fue marco de desarrollos e inclusiones posteriores.

La dimensión de la creencia aquí planteada no es comparable con la entidad de aquella de la que Ortega trata: ni más ni menos, la que constituye el fundamento de la *concordia* del pueblo romano. La izquierda constituye una creencia de alcance más reducido, pero extendida al conjunto de actores y espectadores de la política reciente y contemporánea, una creencia inherente a la sociedad política de la cultura occidental moderna. El concepto de izquierda excede la condición de *idea*, resistiéndose, consecuentemente, a las definiciones ideológicas que se han intentado hasta el momento.

La entidad de la izquierda en cuanto *creencia* ha sido ratificada inconscientemente por un buen número de autores que, tradicional-

44. Ortega y Gasset, José. *Ideas y creencias*. En: *Obras Completas*. Tomo V: 1933-1941. 7.ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 383.

45. Ortega y Gasset, *Del Imperio Romano*, p. 61.

mente y aun en la actualidad, cuando la discusión se ha generalizado, identifican a quienes se preguntan por el significado profundo de la izquierda o su vigencia como distinción política como gentes de derecha, mostrando así cierto deseo de mantener en cierto carácter de intangibilidad o suspensión del juicio crítico —propio de las convicciones más profundas y entrañables— respecto de la distinción, arrojando a la derecha —el infierno particular de la izquierda— a quienes se atreven a poner en duda su existencia o validez.[46]

En la medida en que una creencia pierde su condición de «realidad incuestionable», es posible hablar de *crisis*: la izquierda, y por arrastre, la derecha, han sido puestas en cuestión al preguntarse por

46. «La derecha es la fuerza y el pensamiento según los cuales la distinción no tiene sentido, o ya no lo tiene. La izquierda afirma esa distinción que la derecha niega.» Lanzmann, Claude. *El hombre de izquierda*. Buenos Aires, La pléyade, 1971, p. 9. La idea, como se sabe, fue popularizada por un elocuente aforismo de Alain: «*Lorsqu'on me demande si la coupure entre partis de droite et de gauche, entre hommes de droite et hommes de gauche a encore un sens, la première idée qui me vient est que l'homme qui me pose cette question n'est certainement pas un homme de la gauche*». Cit. por Aron, Raymond. *L'opium des intellectuels*. Paris, Callman-Lévy, 1955, p. 15. La cita ha sido profusamente utilizada por los autores de izquierda que se han planteado el problema. Véase, por ejemplo, Sassoon, Donald. *One Hundred Years of Socialism. The Western European Left in the Twentieth Century*. New York, The New Press, 1996, p. 776; Giddens, Anthony. *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*. Madrid, Taurus, 1998, p. 51; Cotarelo, Ramón, *La izquierda: desengaño, resignación y utopía*. Barcelona, Ediciones del Drac, 1989, p 15; Hope, Francis. *The Intellectual Left*. En: Kaufman, Gerald. *The Left. A symposium*. London, Anthony Blond, 1966, p. 99; Campi, Alessandro. *La dicotomia destra-sinistra: ragioni di una crisi*. En: VVAA. *Destra/Sinistra. Storia e fenomenologia di una dicotomia politica*. Roma, Pellicani, 1997, pp. 153 y 157; y Lukes, Steven. *Un principio per la sinistra*. En: ídem, pp. 301, 307 y 311 . También aparece en autores que no pertenecen a la izquierda. Es el caso de Molina Cano, Jerónimo. *El liberalismo y la querella impolítica de la izquierda y la derecha*. En: Veintiuno. Revista de pensamiento y cultura. Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, n.° 43, otoño, 1999, pp. 55-67; De Benoist, Alain. *La fine della dicotomia Destra/Sinistra*. En: *Destra/Sinistra. Storia e fenomenologia di una dicotomia politica*, p. 77; y Tenzer, Nicolas. *La sociedad despolitizada. Ensayo sobre los fundamentos de la política*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 234. Sin embargo, un repaso a las recientes publicaciones, foros de debate y discusiones públicas sobre el asunto revelarían, como ha puesto de manifiesto el mismo Bobbio, una clara predominancia de autores de izquierda en los mismos. Por detrás de estas reacciones puede escucharse el eco de las palabras de Carl Schmitt: «quien se encuentra en lucha con un enemigo absoluto —trátese de un enemigo de clase o de raza o de un enemigo eterno sin límites— no está interesado en nuestras preocupaciones relativas a lo "político"; por el contrario, ve en ello una amenaza a su capacidad inmediata de lucha, un debilitamiento suyo a través de la reflexión, una hamletización y una relativización sospechosa, del mismo modo que Lenin rechaza en "objetivismo" de Struve». Schmitt, Carl. *El concepto de lo «político». Teoría del partisano. Notas complementarias al concepto de lo «político»*. México, Folios, 1985, p. 24*n*.

su sentido o significado último, y por ello enfrentan —si bien no se ha traducido aun en desaparición o taxidermización histórica— su propia decadencia.

En vista de lo expuesto, cabe afirmar que si es posible señalar una clara decadencia teórica y práctica en alguna variedad de izquierda mencionada, la más afectada de todas resulta la *subespecie* igualitaria. En 1993, Norberto Bobbio observaba preocupado el surgimiento de cuestiones sociales posteriores a la aparición del binomio izquierda-derecha —rebrote de los nacionalismos y particularismos, destrucción del medio ambiente, migraciones y aparición de sociedades multiculturales, consecuencias negativas del desarrollo tecnológico, renovación religiosa, crecimiento demográfico, liquidación teórica y práctica definitiva del socialismo, desaparición del *sujeto histórico revolucionario*—, advertía que la izquierda carecía de posiciones propias sobre tales problemas, y dudaba de que fuera capaz de adquirirlas en algún momento.[47]

Un año después, sin que ninguno de estos problemas hubiera sido despejado del brumoso horizonte de la izquierda, su respuesta a los mismos se redujo a rescatar lo que él consideraba el único núcleo esencial de la misma: la igualdad. La aparición de problemas diversos a aquellos que dieron a luz a la izquierda, sólo reciben de parte de ésta una respuesta que parece perderse en la noche de los tiempos. El asunto ha sido explicado, para el caso particular del socialismo —proyecto social por excelencia del igualitarismo—, por Anthony Giddens: la complejidad cada vez más acentuada de las sociedades actuales, unida al aumento de lo que el mismo autor denomina la *reflexividad social*,[48] han suprimido el criterio igualitario como respuesta a los problemas planteados por tales sociedades. Puede decirse que actualmente el ideal igualitario tiene cada vez menos chance de constituirse en la idea fundamental de la izquierda.

Conclusión

Como se ha podido comprobar, el esfuerzo teórico de Bobbio, aun teniendo la virtud de recoger una discusión clave en el pensa-

47. *La izquierda y sus dudas*, pp. 80-89.

48. Giddens, Anthony. *Oltre la destra e la sinistra*. Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 13-16. Según este autor, el socialismo responde a un modelo «cibernético», el cual puede ser organizado del mejor modo si se lo sujeta a una inteligencia directiva. Tal sistema sería puesto en crisis a raíz de la aparición masiva de *inputs* de alto nivel.

miento político actual y formular una propuesta personalísima y a la vez honradamente tributaria de intentos en el mismo sentido efectuados con anterioridad, no resiste bien algunos cuestionamientos que pueden elevarse desde el concepto mismo con el cual pretende explicar la distinción. Es el caso de su definición unívoca de izquierda, que no responde correctamente a la complejidad del concepto.[49]

Esta perspectiva crítica se completa con la dura prueba de la contrastación fundada en datos históricos. En este sentido, el autor parece ignorar —ya que ni siquiera articula una salvedad sobre el punto— una serie muy extensa de manifestaciones de la izquierda. Pareciera que su definición universal de la misma pecara de una excesiva abstracción respecto de los datos de la realidad histórica. Bobbio queda algo perplejo por la presencia por igual de núcleos ideológicos libertarios a izquierda y a derecha.

El autor concluye en que la libertad no es distintivo de la categoría bipolar: por lo tanto, busca las diferencias en la igualdad. En esta operación deja fuera del análisis las formas ideológicas libertarias que reclaman su lugar en la izquierda del espectro, y también los núcleos igualitarios propios de la derecha. De lo que claramente no es capaz, es de trascender la dicotomía igualdad-libertad en busca de una articulación satisfactoria de tal binomio con el de izquierda-derecha, algo que obviamente se da en instancias superiores o anteriores —es decir, en concepciones más amplias que puedan dar lugar a los desarrollos ideológicos libertarios o igualitarios— y exceden con mucho la simple y llana identificación propuesta.

A la vez, da la impresión de que esa misma definición expresara cierto compromiso con una forma concreta: Bobbio describe en su artículo una izquierda igualitaria, moderada, democrática, si no respetuosa al menos tolerante con las desigualdades, muy acorde con su simpatía personal hacia las formaciones socialdemócratas europeas. El resto de las formas de la izquierda parece llamarle muy poco la atención, y sólo hace mención de ellas para acentuar el contraste entre la suya y las demás.[50] Es posible que la consideración sustan-

49. En el prólogo a la segunda edición de *Destra e sinistra*, titulado *1995. Risposta ai critici*, el autor advierte: «*Mi sono limitato a cercare una spiegazione semplice dell'origine di questa distinzione.*» Ídem, p. 17.

50. Un indicio que aparece en su libro, pero que no explora de forma fructífera, es la distinción entre *izquierda* e *izquierdismo*. Una indagación en los aspectos distintivos y comunes de estos dos conceptos le hubieran revelado quizá un panorama totalmente novedoso. Cf. *Destra e sinistra*, pp. 95-96.

cial de la izquierda libertaria cancelara todas las proyecciones de ordenamiento social que en cambio sí ofrece el igualitarismo, dejando así sin sentido ni futuro a la izquierda. La caracterización de la derecha, por otra parte, sufre, simultáneamente, los efectos del *concepto de izquierda* del autor, y de la *perspectiva de izquierda* del mismo.

La consideración —errónea y un poco perogrullesca—[51] de que todos los hombres son entre sí tan iguales como desiguales[52] debería por lo menos haberlo advertido contra la tentación de asumir la igualdad como máximo valor social, lo cual tiene tan poco sentido como enarbolar, para los mismos efectos, la pura desigualdad. Independientemente de los cuidados de Bobbio, un ideal social igualitario tiene como corolario obligado una proyección utópica, y por tanto totalitaria, en el orden social.[53] La izquierda, tanto en su vertiente igualitaria como libertaria, posee una tendencia necesaria hacia la radicalización de su proyecto. La jerarquización suprema de la igualdad o la libertad la conduce inevitablemente a ello.

Para el caso de la izquierda igualitaria, el autor no hace ningún comentario sobre la necesidad de un poder igualador —que, como tal, debe ser desigual con respecto a la sociedad a igualar— ni tampoco menciona quién o qué sea el agente de igualación, o quién o qué deba ejercer el control de la igualdad obtenida, siempre puesta en riesgo por las desigualdades persistentes entre los hombres. El

51. En primer lugar, una suposición de desigualdad luego de afirmar igualdad entre dos o más entes, destruye la primera afirmación, por el elemental principio de no contradicción. En todo caso, es necesario precisar en qué plano cabe predicar igualdad y en qué plano debe afirmarse la desigualdad: aquí se impone la distinción entre la esencia y la existencia. Pero esto destruiría definitivamente (por si quedara alguna duda) la afirmación de que los hombres son tan iguales como desiguales, puesto que igualdad y desigualdad corresponden a dos planos ontológicos diferentes: el esencial y el existencial.

52. Ídem, pp. 107-108.

53. Puede señalarse como asunto pendiente en *Destra e sinistra* un planteamiento mínimo sobre el utopismo intrínseco de la izquierda, algo ya mencionado —pero no resuelto— por el autor en un escrito anterior. Cf. *La izquierda y sus dudas*, p. 86. La cuestión tiene particular relevancia si se toma en cuenta que la interpretación sobre la que Bobbio basa sus tesis sobre el significado de la izquierda es la de Marco Revelli, un autor que ha señalado al utopismo como característica esencial de la izquierda. Bobbio no se engaña con respecto a los «aspectos positivos» que muchos autores advierten en una concepción ideológica de proyección utópica. Cf. ibídem. Por otra parte, la conclusión del utopismo esencial de la izquierda desarticularía seriamente la idea a la que adhiere personalmente el autor, es decir, una izquierda sustancialmente moderada, diferenciada claramente de las vertientes extremistas.

paso desde esta simple consideración a la justificación del Estado socialista y represivo —totalitario, en una palabra— es muy corto. Sin embargo, en lo que hace a las conclusiones del autor, este paso no es dado y, en consecuencia, la igualdad pretendida queda reducida a una apelación más o menos universal a la justicia social.

Sobre el carácter artificioso y parcialista del libro de Bobbio Víctor Pérez Díaz. (en "Claves de la Razón Práctica")

CAPÍTULO 3

LA IZQUIERDA EMANCIPATORIA
El proyecto político de la Modernidad en Jürgen Habermas

Las izquierdas después de 1989

La tarea de rastrear, analizar y reconstruir un concepto determinado en la obra de un autor tiene sus inconvenientes. Máxime cuando, en primer lugar, dicho autor no tematiza diferenciadamente el concepto buscado, ni tampoco hace un uso ostensible e inequívoco del mismo; cuando, en segundo lugar, su obra es vastísima, poblada de múltiples revisiones y reconsideraciones. Por último, cuando sus ideas han sido expresadas no solamente en un formato académico clásico (libros o artículos), sino también en numerosas entrevistas, foros de discusión y debate de ideas, las que por su naturaleza (propia del diálogo: argumentaciones y contraargumentaciones, cuestionamientos y respuestas, enunciados y réplicas) operan de manera transformadora sobre la formulación originaria de aquellas, al punto que se constituyen en ocasión de abordajes desde perspectivas diversas, matizaciones infinitas y también, por qué no decirlo, confusión terminológica. Sometidas a tales vehículos de expresión, las ideas sufren mutaciones, a través de las cuales pueden ser precisadas, confundidas o volverse irreconocibles. Las dificultades anteriormente enumeradas parecen estar presentes en la obra de Jürgen Habermas.[1]

1. Y esto sin mencionar la oscuridad característica de los textos del autor citado, lo cual hace decir a John Dunn, en referencia a los desarrollos de Habermas y otros autores sobre los aspectos políticos del lenguaje: «desgraciadamente lo han hecho en alemán y además se trata de teóricos que claramente hallan una cierta dificultad en hacerse entender lúcidamente, incluso en su formidable idioma». Cf. Dunn, John. *La agonía del pensamiento político occidental*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 126.

Ante tal cúmulo de inconvenientes y tan improbable éxito en la búsqueda, es razonable preguntarse si el esfuerzo tiene sentido. La respuesta es afirmativa, con la condición de que se tengan en cuenta las advertencias anteriores. Los desarrollos de Habermas sobre cuestiones políticas y sociales revelan cierta concepción de fondo que es posible atribuir a una perspectiva de *izquierda*. Aquí, no obstante, se trata de llevar a cabo una tarea más acotada: estudiar el uso del término *izquierda* en unos breves escritos publicados en una época trascendental de la historia política de Alemania y de Europa, procurando encontrar en los mismos los rastros de dicha concepción, y si fuese posible, de tal concepto.

Teniendo en cuenta que el presente trabajo se basa en unos pocos escritos de Habermas (además de algunos trabajos críticos sobre el mismo), su desarrollo y conclusiones estarán sujetas a la confirmación o rectificación a partir de la revisión de su *opera omnia*, lo cual puede constituirse en una tarea que lleve años en realizar. De acuerdo con este criterio, cabe considerar el presente esfuerzo como la formulación de una serie de hipótesis, en base a una muestra mínima de textos del autor estudiado.

Habermas inicia sus consideraciones a partir de la referencia histórica por excelencia de los primeros años de la década de 1990: la crisis terminal del socialismo. Sin dejar de señalar sus reparos ante un diagnóstico tan definitivo (desencantamiento, bancarrota), el autor se pregunta qué efectos puede tener esta situación en «las ideas y movimientos políticos que se originaron en el siglo XIX» y qué significado encierra «para la herencia teórica de la izquierda de la Europa Occidental».[2]

El primer elemento que salta a la vista del autor es que la revolución desencadenada en los países socialistas tiene cierto carácter común, que denomina *recuperador*. Las revolución se presenta de tal manera que «trata de barrer lo hecho hasta aquí con el fin de dejar expedito el camino para *recuperar* en segunda convocatoria desarrollos que el camino emprendido no permitió iniciar en su día».[3] Al parecer, se pretendió retomar una vía de desarrollo político y social al que llevaban las revoluciones democrático-burguesas, que había sido truncada por la imposición forzosa del socialismo de Estado por parte de la URSS, una de las potencias vencedoras de la Segunda Guerra Mundial.

El autor señala seis perspectivas diferentes de análisis sobre este

2. Habermas, Jürgen. *La necesidad de revisión de la izquierda*. 2.ª ed. Barcelona, Paidós, 1996, p. 252.
3. Ídem, p. 253.

proceso: la del stalinismo y la del leninismo principista, la del comunismo reformista, la posmoderna, la anticomunista y la liberal. Especial atención le merece la alternativa «reformista», cuyo desarrollo en los hechos se vería rápidamente frustrado. La tendencia principal *recuperadora*, anteriormente señalada, manifestada inequívocamente en las élites y la ciudadanía de los países del Este, impidió que se plantearan vías alternativas al esquema capitalista occidental, a través de modos intermedios, *terceras vías*, en las cuales se sometiera al socialismo, «con un poco de fantasía y pragmatismo»,[4] a un proceso de democratización política y social, o bien se articularan formas intermedias y equilibradas, a medio camino entre socialismo y economía de mercado.

Habermas lamenta resignadamente que se haya renunciado a esta última posibilidad, al tiempo que juzga que tal senda evolutiva debería haber sido librada a un proceso de «ensayo y error».[5] Esta afirmación, por cierto, tan teñida de *razón instrumental* (sobre la que en otros lugares de su obra ha descargado anatemas inmisericordes) aplicada a una realidad social es rápidamente rectificada, al afirmar que, como es perfectamente comprensible luego de las experiencias desastrosas del pasado, poco margen quedaba para experimentos novedosos.[6]

También es interesante la descripción que realiza de la perspectiva liberal, la cual afirma jubilosa que con la caída del socialismo real, las formas totalitarias de dominación han retrocedido sensiblemente. Habermas responde que esta corriente de interpretación no advierte que la hegemonía progresiva y al parecer irresistible del subsistema de la economía en su modalidad capitalista sobre el resto de la sociedad engendra, de forma imperceptible para los liberales, nuevas formas de dominación y servidumbre.[7]

A la vez, el autor señala que el impulso de la empresa moderni-

4. Ídem, p. 259.

5. Ídem, p. 258. Sobre la *perestroika*, por aquella época todavía en curso, Habermas estima que «en la medida en que las reformas de Gorbachov tienen por meta recuperar lo que quedó perdido en el camino e implantar un pluralismo democrático sobre la base de un socialismo no burocrático, podrían desencadenar, en efecto, algo así como la fuerza productiva de la comunicación». Ídem, p. 122. En 1990, el autor dejaba alumbrar una tenue esperanza: «Si en la Unión Soviética no sucede nada totalmente inesperado, ya no podremos saber si las "relaciones de producción" que caracterizan al socialismo de Estado podrían haber sido ajustadas a esta condición (de subordinación a otros subsistemas sociales) a través de la "tercera vía" que hubiese representado una democratización de ellas.» Ídem, p. 279.

6. Ídem, p. 259.

7. Ídem, pp. 262-265.

zadora de la burguesía capitalista encuentra su principal apoyo teórico en el mismísimo Marx. Esto le permite preguntarse, ante la persistente vigencia de las observaciones del filósofo de Tréveris con respecto a la burguesía y el capitalismo, si es cierto que el derrotado socialismo «realmente existente» ha implicado de manera necesaria la muerte del «marxismo como crítica», agotando de paso las fuentes ideológicas de la izquierda de Europa Occidental.[8]

Como consideración preliminar del problema, Habermas establece para su análisis una taxonomía de conveniencia: distingue una *izquierda comunista* de otra que no lo es. Mientras que la primera, de acotada vigencia y hegemonía indiscutida e indiscutible en los países de Europa Oriental, ha fracasado incuestionablemente, la otra, de larga vigencia y hegemonía contestada en Europa Occidental, no tiene por qué asumir lo sucedido en el Este como una derrota propia.

«Por el momento —afirma el autor— parece como si la izquierda socialista del mundo occidental no pudiese conseguir ulteriores progresos, sobre todo a causa de que todas las perspectivas socialistas, todos nuestros proyectos, que por lo demás hace ya tiempo parecen haberse tornado defensivos, vienen devaluados por una especie de culpa adquirida por contagio.»[9] Resulta necesario plantearse, en vista de lo sucedido y aun cuando la forma desaparecida de socialismo haya sido pertinentemente criticada, una reconsideración del proyecto social y político al que se aspira.

Rescate del marxismo y reinvención del socialismo

Como *primera* consideración de esta revisión, Habermas se propone dejar el socialismo a salvo de la *interpretación utopista* del mismo, según la cual se trata de «una idea abstractamente opuesta a la realidad, una idea a la que bastase dejar convicta de la impotencia del deber-ser». Esta crítica implica que existe una interpretación realista o no utopista del socialismo. Habermas defiende un concepto progresivo de socialismo: tomando nota de la «intuición normativa» del mismo en términos de una «convivencia sin violencia que haría posible la autorrealización y autonomía individuales»,[10] el autor afirma que el socialismo iría tomando forma —al superar su carácter de ideal frente a una realidad opaca— a partir de una perspectiva críti-

8. Ídem, p. 265.
9. Ídem, p. 132.
10. Ídem, p. 266.

ca de dicha realidad, de desarrollo y corrección progresivos, encarnado y actuante en la misma.

El rescate finisecular del socialismo sólo puede concebirse desde las conclusiones que aportó la crítica del marxismo desarrollada en la Europa Occidental durante los últimos setenta años. Entre los puntos en revisión del marxismo clásico, cabe señalar que:

1. el análisis marxista quedó sujeto y limitado teóricamente por su incardinación en el marco de la sociedad industrial y sus ideologías, siendo a la vez incapaz de trascender por sí mismo sus limitaciones frente a las formas de integración social no regidas por la producción de bienes;
2. el marxismo clásico sufre las consecuencias de una comprensión holista de la sociedad, en la cual las pretensiones de administración racional y centralizada dictadas por la utopía de la sociedad del trabajo y la liquidación del capital, impiden comprender los mecanismos de autorregulación de formas de una economía de mercado diferenciada;
3. también posee limitaciones respecto a la comprensión de los agentes y los conflictos sociales, mostrándose incapaz de penetrar en las estructuras complejas y profundas —en todo caso, no sometidas a una configuración servil determinada por los medios o las relaciones de producción— de las sociedades;
4. asimismo, el marxismo se revela incapaz de trascender una concepción funcionalista del Estado, sujeta irremisiblemente al modo de producción capitalista, el cual está destinado a ser liquidado por la revolución y el comunismo; y a la vez, sufre la ausencia de un modelo de organización institucional posestatal y posrevolucionario;
5. el marxismo se mantiene en los cauces de una estrategia teórica que Habermas atribuye originariamente a Hegel, en la cual se concilia la pretensión de conocimiento no falibilista propio de la filosofía, con el nuevo pensamiento histórico. Esto tiene como consecuencia directa un «desplazamiento de la teleología del Ser a la historia» y la atribución de normativismo a los supuestos de la filosofía de la historia.
6. Tales aspectos, aunque no expliquen directa y plenamente los excesos cometidos en nombre del marxismo, sí aportan a éstos un marco de desarrollo particularmente apto.[11]

11. Ídem, pp. 267-271.

En el ámbito particular de la discusión teórica, Habermas advierte que el marxismo, a la vez que ha sido confrontado y estudiado críticamente dentro de los espacios académicos occidentales, mantiene un enorme potencial de excitación que permite a importantes y numerosos estudiosos comprender los problemas sociales causados por los problemas de modernización, los que como surcos «desgarran la costra natural o cuasinatural, a la vez que mantiene poroso el suelo». En su opinión, sólo un marxismo que acepte las reservas críticas enumeradas anteriormente puede mantener su impulso tradicional.[12]

Por lo tanto, la *segunda* aproximación a la formulación ideológica de una izquierda renovada toma el camino de la adopción exclusiva del marxismo como crítica, desprovisto de la praxis revolucionaria que prescribe. En opinión de Habermas, el modo exitoso de la izquierda ha sido aquel que ha percibido de modo reflexivo los inconvenientes anteriormente enumerados del marxismo (crítica iniciada por los austromarxistas), o bien, implícitamente lo ha hecho a través de una praxis política «de espaldas a los grandes proyectos teóricos»,[13] como es el caso de la socialdemocracia europea occidental en general.

Sin embargo, el éxito social y político de la socialdemocracia no es todo lo satisfactorio que debiera ser. Al verse sorprendida por la lógica sistémica del Estado, la socialdemocracia fracasa en su proyecto de poner en marcha con medios administrativos las llamadas «formas emancipadas» de vida. El Estado social se revela como instrumento efectivo en la generalización de derechos y, podría agregarse, en la igualación de los ciudadanos.

Pero tal orientación efectiva del poder estatal genera necesariamente una intervención creciente en los conflictos para lograr su pacificación, expandiendo lenta pero seguramente su poder y generando mecanismos propios de legitimación y control social, con los que cooperan efectivamente los partidos políticos. La socialdemocracia termina pagando por su éxito parcial un precio elevado: el de la renuncia a la democracia radical y la aceptación de las consecuencias no deseadas del capitalismo.

Esta situación es observada críticamente por cierta izquierda que no es comunista, pero que está igualmente ubicada *a la izquierda* de la socialdemocracia. Este sector del espectro ideológico recuerda que el socialismo no se agota en una política social de Estado: sin embargo, mantiene una modalidad autogestionaria de socialismo.

12. Ídem, pp. 273-274.
13. Ídem, p. 271.

Éste es el elemento que reconduce a esta izquierda a una concepción holista de la sociedad, núcleo ideológico al cual la izquierda del futuro, en opinión de Habermas, debería renunciar expresamente.[14]

Ahora bien, habiendo señalado la vigencia y la fuerza específica del socialismo como *ideal social* y los elementos teóricos del marxismo que aparecen como potencialmente peligrosos en su aplicación a una realidad social, Habermas se pregunta ¿en qué debe consistir el socialismo del futuro? Ya a principios de los años 80, el autor se planteó la supervivencia del socialismo como proyecto social.

> El socialismo implica un intento quizá erróneo y necesitado de autocorrecciones, de hacer un esfuerzo colectivo por aminorar, cuando menos, el sufrimiento identificable como tal, la injusticia también identificada como tal, las represiones evitables; es decir, un intento por resolver desde cierta perspectiva unos problemas que se plantean continuamente y que hay que resolver de todas formas. Esta perspectiva puede designarse fácilmente de modo abstracto: esto es, detener la destrucción de formas vitales solidarias y la creación de nuevas formas de convivencia solidaria, esto es, formas vitales con posibilidades de expresión suficientes, con un margen de juego para orientaciones práctico-morales, esto es, formas vitales que ofrecen un contexto en el que sea posible desarrollar la propia identidad y la de los demás sin problemas y sin perjuicios. Es ésta una perspectiva que ha surgido de la autocrítica de la forma vital hoy dominante e impuesta con el proceso de modernización capitalista.
>
> Por todo esto, el socialismo significa, ante todo, saber lo que no se quiere, aquello de lo que tratamos de liberarnos, esto es, de una forma de vida en la que todas las cuestiones vitales se definen una y otra vez hasta que se ajustan en el modelo del trabajo abstracto de carácter industrial, orientado por el afán de lucro, burocrático y fundamentado en la dominación.[15]

Nótese que el socialismo, desde la perspectiva de Habermas, pasa a tener un carácter predominantemente *emancipatorio* (en contraposición clara a su inspiración igualitaria) y *crítico-negativo* (en contraposición a su condición de proyecto positivo de reconstrucción social).

14. Ídem, pp. 272-273. Las preguntas a responder son las siguientes: ¿cómo es posible formular una doctrina política que no sea —de algún modo— holista?, ¿cómo renunciar a la concepción holista de la sociedad, si no se revisa la actitud negativa general de la izquierda frente al poder y a la articulación social en base a intereses diferenciados?

15. Habermas, Jürgen. *Escritos políticos*. Barcelona, Península, 1988, pp. 44-45.

El problema del socialismo viene a coincidir aquí con el de la izquierda. Se pregunta el autor si el socialismo debe retraerse a una «posición moral» y mantenerse «como idea», del modo en que propone Ernst Nolte. Habermas rechaza tal posibilidad —a pesar de que en el texto antes transcrito, la caracterización del socialismo es esencialmente moral— al afirmar que la misma constituye una *depotenciación* sustancial del socialismo, prefiriendo, en el caso de que no hubiera otra posibilidad, el abandono definitivo del mismo.[16]

Tampoco cabe continuar con la concepción *romántico-especulativa* del socialismo. Nótese que el autor incluye en esta categoría al tradicional socialismo científico, propio del marxismo, el cual pretendía ser una alternativa cualitativamente superior a las formas previas de socialismo, a las que calificaba despectivamente con el mote de románticas. El socialismo romántico-especulativo se basa en la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, los cuales, una vez desaparecidos, dejarían a la luz el «enigma de la historia», y harían llegar a la humanidad a un estado de emancipación, una disolución de la discordia entre objetualización y libertad espontánea, libertad y necesidad, individuo y especie. El socialismo así concebido, según el autor, poseía una condición mortal, de corrupción perentoria: su contexto de nacimiento era el primer industrialismo y, por tanto, se trataba de una excrecencia ideológica que tendría la misma vida que el organismo sobre el cual se había desarrollado.

En esta propuesta de «*lectura concretista*» —afirma Habermas, luego de haber calificado a la forma de socialismo aludida como romántico-especulativa— «el socialismo no es ya, ciertamente, meta alguna, y nunca fue una meta realista».[17] Si el socialismo no puede ser reducido a mero ideal moral, pero tampoco es posible que se siga sosteniendo como un proyecto definido de orden social o económico, es necesario precisar su estatuto en cuanto que idea social.

> En vista de la complejidad de nuestras sociedades hemos de someter a una radical abstracción las connotaciones normativas que estas acuñaciones conceptuales del siglo XIX llevan consigo. Justo cuando uno se atiene a la crítica de relaciones de dominio cuasinaturales, no legitimadas, y del poder y violencia sociales que se ocultan a sí mismos como tales, pasan a primer plano aquellas condiciones de la comunicación bajo las que puede establecerse una justificada confianza en las instituciones de la autoorganización racional de una sociedad de

16. *La necesidad de revisión de la izquierda*, pp. 272-273.
17. Ídem, p. 275.

> ciudadanos iguales y libres. Ciertamente, de la solidaridad sólo puede hacerse experiencia en concreto en el contexto de formas de vida heredadas o que uno se ha apropiado críticamente y que, en este sentido, uno mismo ha elegido, pero que en todo caso, siempre serán particulares. Empero en el marco de la integración política de una sociedad compuesta de inmensos espacios, y sobre todo en el horizonte de una red de comunicación de carácter mundial, la convivencia solidaria, por su propia idea, es algo que sólo puede tenerse en forma *abstracta*, conviene a saber, en forma de una justificada expectativa intersubjetivamente compartida.[18]

El socialismo del futuro, en opinión de Habermas, sólo puede definirse a partir de una radical abstracción de sus antiguas connotaciones prescriptivas. Ese proceso de abstracción se encuentra, al enmarcarse en una crítica de las ideologías y de las relaciones de dominio, con las condiciones que debería reunir la comunicación pública para que, desarrollándose de manera inclusiva y adecuadamente institucionalizada en procedimientos, pudiera presumirse de *racionalidad* —entendiendo a ésta como «el sentido normativo de procedimientos democráticos que habrían de tener por fin asegurar que todas las cuestiones socialmente relevantes puedan convertirse en tema, se las pueda tratar con argumentos e imaginación y se les puedan dar soluciones que, respetando por igual la integridad de cada individuo y de cada forma de vida, resulten en beneficio de todos por igual»— y *eficacia* —es decir, el modo mediante el cual «una sociedad sistémicamente diferenciada, y, por tanto, sin cabeza ni centro, puede aún organizarse a sí misma»—. Tales condiciones sólo pueden darse en el ámbito de una solidaridad social abstracta.

> El «punto» de una versión abstracta de las relaciones solidarias consiste en desligar de la eticidad concreta de relaciones de interacción cuasinaturales e históricamente sedimentadas, a esas relaciones simétricas de reconocimiento mutuo que la acción comunicativa presupone y que son las que empiezan posibilitando la autonomía y la individuación de los sujetos socializados, en generalizarlas en las formas reflexivas que son el entendimiento intersubjetivo y el compromiso y en institucionalizarlas jurídicamente.[19]

El autor reconoce que la *solidaridad abstracta* parece estar en contradicción directa con la solidaridad en sentido clásico, que sólo se da entre sujetos concretos y puntuales, nunca anónimos, *personas*,

18. Ídem, p. 276.
19. Ídem, pp. 276-277.

la cual genera formas de «eticidad concreta». Sin embargo, pese a estar advertido del problema, no se detiene en una explicación satisfactoria del problema. La abstracta es, además una solidaridad «jurídicamente institucionalizada», sujeta a supervisión y control del poder público.[20] La «autoorganización social» a la que debe dar lugar esta solidaridad abstracta, debe ser invisible a la sociedad misma, de tal modo que no genere formas de identidad y conciencia grupal en base a contenidos (clase, pueblo), cerradas y discriminatorias.

> El «auto», el «sí misma», de esta sociedad que se autoorganiza, que se organiza a sí misma, desaparece entonces en esas formas de comunicación exentas de sujeto, que tiene por fin regular de tal suerte el flujo de una formación de cuño argumentativo de la opinión y la voluntad democráticas, que sus resultados falibles puedan tener a su favor la presunción de razón. Tal soberanía popular, disuelta en términos intersubjetivos y que, por así decir, se torna anónima, tiene su centro no en contenidos, sino en los procedimientos democráticos mismos y en los exigentes presupuestos comunicativos de la puesta en práctica de éstos. Encuentra su, por así decir, lugar carente de lugar en las interacciones que se dan en la formación de la voluntad común, institucionalizada en términos de Estado de derecho, y los espacios de opinión pública culturalmente movilizados.[21]

Sin embargo, la sociedad estructurada de acuerdo a esta solidaridad abstracta y reglada por puros procedimientos debe reconocer, en el marco de su propia complejidad actual, elementos que no pue-

20. Con respecto a la idea de una solidaridad abstracta, Alfredo Cruz Prados ha sido particularmente contundente en sus afirmaciones, mostrando el carácter endeble de su formulación. «Una solidaridad universal lo que hace, en verdad, es paralizar al hombre, pues éste nunca puede saber si está cumpliendo o incumpliendo las exigencias de tal solidaridad. La solidaridad, para ser verdaderamente practicable, exige la existencia de una sociedad real y concreta, particular y limitada. Sólo una comunidad de esta naturaleza es capaz de fundar y dar forma práctica a conductas morales que actualicen una solidaridad que sea algo más que gestos emotivos y coyunturales, de valor fundamentalmente simbólico; es decir, una solidaridad institucionalizada.» Cruz Prados, Alfredo. Ethos y Polis. *Bases para una reconstrucción de la filosofía política*. Pamplona, Eunsa, 1999, p. 73. Y también: «Delimitar una responsabilidad parcial, haciéndola así real y practicable, significa igualmente delimitar una solidaridad parcial, que resulta por ello real y vivible, y definir un bien común concreto, que es así realizable. Los vínculos humanos adquieren realidad, fuerza y estabilidad prácticas cuando son configurados éticamente, institucionalmente... La *polis* corta las supuestas solidaridades universales, cuyas exigencias no pueden ser definidas con precisión, y cuyo cumplimiento es siempre, por tanto, incierto e incomprobable.» Ídem, p. 220.

21. *La necesidad de revisión de la izquierda*, pp. 277-278.

den ignorarse ni suprimirse, a saber: por un lado, la lógica sistémica de una economía reglada a través de mercados; por el otro, el Estado social, como valla de contención de los excesos de la insensible economía de mercado (su «domesticación social y ecológica»), respecto del cual se admite que sólo puede actuar sobre los mecanismos de autorregulación de los sistemas de modo indirecto.[22]

En el proceso actual, también el Estado requiere una *domesticación social*, que parece ponerse en marcha desde que la acción y estructura del mismo se vuelve reflexiva, perdiendo así su carácter pretendidamente neutral. La autolimitación del poder del Estado, en su momento impuesta por la modalidad capitalista de actividad económica, debe repetirse a los efectos de renunciar en este caso a la administración planificadora. «Para este problema —afirma— sólo puede encontrarse solución en un cambio de las relaciones entre los espacios de opinión pública autónoma, por un lado, y los ámbitos regulados a través del dinero y el poder administrativo.»

> El necesario potencial de reflexión se encuentra y radica en esa soberanía comunicativamente fluidificada que se hace oír en los temas, razones y propuestas de solución de una comunicación pública libremente flotante, pero que ha de adoptar una forma sólida, y fija en las resoluciones provenientes de instituciones articuladas democráticamente porque la responsabilidad de decisiones prácticamente importantes requiere de una clara posibilidad de imputación institucional. El poder generado comunicativamente puede obrar sobre las premisas de los procesos de evaluación y decisión de la administración pública sin intención alguna de proceder a la conquista de ésta, con el fin de hace valer sus exigencias normativas en el único lenguaje que la asediada fortaleza entiende: proveer al arsenal de razones que el poder administrativo tratará, desde luego, de manejar instrumentalmente, pero a las que, mientras ese poder esté articulado en términos del Estado de derecho, no podrá ignorar en su sustancia.[23]

El reformismo radical que exigen, en opinión de Habermas, las sociedades actuales, no puede consistir en exigencias de contenido, sino de procedimientos. Teniendo en cuenta, a la vez, que las sociedades «satisfacen su necesidad de operaciones de regulación y control recurriendo a tres recursos: el dinero, el poder y la solidaridad», se requiere lo que el autor llama una «nueva división de poderes» de la integración social, análoga a la existente en los gobiernos liberal-democráticos:

22. Ídem, pp. 280-281.
23. Ídem, pp. 282-283.

el poder de integración social que la solidaridad genera ha de poder afirmarse, a través de instituciones y espacios públicos democráticamente diversificados, contra los otros dos poderes, a saber, contra el dinero y contra el poder administrativo.[24]

Nótese que no se trata de una división de funciones del poder, sino de un enfrentamiento dialéctico entre diferentes poderes. La relación primaria entre poderes no es cooperativa, sino confrontativa. Aquella solidaridad abstracta fundada en puros procedimientos que garantizan la discusión libre de dominio se erige en una instancia generadora de un poder propio y peculiar, una especie de *poder social*, destinado a contrarrestar simultáneamente la acción de los poderes ya establecidos, el administrativo y el del dinero. Aquí radica, según Habermas, la fuerza renovada del socialismo.

Lo «socialista» en todo ello es la expectativa de que las exigentes estructuras de reconocimiento recíproco, que nos son conocidas por las formas de vida concretas, se transfieran, a través de los presupuestos comunicativos de procesos inclusivos de formación de opinión y procesos democráticos de formación de la voluntad común, a las relaciones sociales mediadas por la administración y por el derecho.[25]

En opinión del autor, tales *formas de vida*, los *ámbitos del mundo de la vida* que se especializan en transmitir valores recibidos y saber cultural, dependen por su propia estructura de relaciones solidarias. De aquí saldrá la formación «democrático-radical» de las opiniones y de la voluntad común que establezca límites e intercambios entre dichos ámbitos y el Estado o la economía.[26] Habermas advierte que el futuro de la democracia radical se esconde en buena medida en la forma en la que se perciban o definan los problemas sociales que deben someterse a discusión. En ningún caso deben convertirse en agentes manipulados de los imperativos de algunos de los subsistemas sociales contra los cuales debe defenderse.

Si en los espacios de opinión pública de las sociedades desarrolladas se presentan como problemas urgentes las perturbaciones que merman imperativos sistémicos relativos a la autoestabilización de la

24. Ídem, p. 283.
25. Ibídem.
26. Ídem, pp. 283-284. Se da por supuesto, como es evidente, que en el ámbito del mundo de la vida no hay jerarquías ni instituciones.

> economía y la administración, si bajo la influencia de descripciones provenientes de la teoría de sistemas se hacen con el primado estos ámbitos de problemas, entonces las exigencias del mundo de la vida formuladas en lenguaje normativo sólo podrán aparecer ya como variables dependientes. Las cuestiones políticas y jurídicas quedarían privadas así de su sustancia normativa.

En lugar de tales planteamientos de cuño tecnocrático, el autor propone una *moralización de los conflictos públicos*, que en su opinión sólo puede darse a través de una generalización de intereses desde puntos de vista normativos.[27] Sólo un socialismo transformado en «autocrítica reformista radical a una sociedad capitalista articulada en términos de Estado social y Estado de derecho» puede tener posibilidades de sobrevivir en el futuro.

> Tras la bancarrota del socialismo de Estado, esta crítica es el único ojo de aguja por el que todo ha de pasar. *Este* socialismo a que me estoy refiriendo sólo podría desaparecer una vez desaparecido el objeto de su crítica, quizá algún día cuando la sociedad criticada haya cambiado hasta tal punto su identidad que sea capaz de percibir en su relevancia, y tomar en serio todo aquello que no puede expresarse en precios.[28]

La izquierda del futuro

En el apartado anterior se ha podido ver que en su búsqueda de una redefinición ideológica de la izquierda, Habermas se detiene en lo que cabe entender por socialismo en la actualidad. Si hay *una izquierda* definitivamente caída en desgracia en razón de su adhesión al comunismo (o como lo llama irónicamente Habermas, el socialismo realmente existente), hay *otra izquierda* que no solamente no ha prestado apoyo a tal régimen social sino que incluso lo ha criticado prolijamente, razón por la cual no tiene por qué compartir o hacer suya la derrota de la anterior.[29] Y aunque está obligada a encarar una

27. Ídem, pp. 284-287.
28. Ídem, p. 288.
29. Esta afirmación debería ser matizada: no puede generalizarse demasiado la adhesión de la izquierda occidental no comunista a las conclusiones a las que arribaron los austromarxistas y demás corrientes del marxismo sino hasta después de las revelaciones posteriores a la muerte de Stalin. Hasta ese momento, se interpretó mayoritariamente al marxismo-leninismo soviético como una de las vías posibles en el camino al socialismo.

revisión de sus postulados ideológicos, esta izquierda tampoco tiene razón suficiente para renunciar al socialismo.

Queda claro que, por lo que cabe entender del texto comentado, toda izquierda no comunista es socialista. Sin embargo, Habermas propone una redefinición del socialismo, apelando a lo que él denomina una abstracción de sus contenidos normativos. Luego se verá qué tan distanciada está de la idea originaria del mismo. Y lo hace en base a su ya conocida teoría de la fundamentación discursiva de la ética y la discusión libre de dominio, oculta bajo el imperativo principal de la generalización de intereses.

> Los desafíos del siglo XXI, dado el tipo y magnitud de las sociedades occidentales, exigirán respuestas que apenas podrán encontrarse, ni mucho menos implementarse, sin una formación democrática radical de la opinión y la voluntad, que tenga por centro la generalización de intereses. Es en esta arena donde la izquierda socialista tiene su lugar y su papel político. Puede constituir el fermento para comunicaciones políticas que protejan el marco institucional del Estado democrático de derecho del peligro que corre de desecarse. La izquierda no comunista no tiene razón ninguna para deprimirse.[30]

Debe entonces insertarse a la nueva izquierda en el marco de la filosofía de Habermas, en la cual la fundamentación discursiva de la ética y la teoría consensual de la verdad se articulan en lo que para el autor estudiado es el motivo supremo del conocimiento y la acción humana: el *interés emancipatorio*. Sobre este punto se ha abundado y no es necesario insistir en ello.[31] Ahora bien, la emancipación pretendida sólo puede darse en el marco de un proceso de racionalización, que es el proyecto aún inconcluso de la Modernidad.

La Modernidad aparece como exigencia, hasta ahora parcialmente incumplida, de realización de esferas de la razón.[32] Esta racionalización, según la entiende Habermas, es en todos los casos un proceso contra *lo anterior, lo existente heredado*, lo cual encierra necesariamente, dentro y por debajo de justificaciones de índole irracional, formas ocultas de dominio y control. Este proceso arranca en la época de la Modernidad plena y triunfante: «desde principios del siglo XIX la actitud hacia lo históricamente transmitido se quiebra y torna reflexiva».

30. *La necesidad de revisión de la izquierda*, p. 288.

31. Una buena síntesis crítica de la filosofía de Habermas se encuentra en Innerarity, Daniel. *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Pamplona, Eunsa, 1985.

32. *La necesidad de revisión de la izquierda*, p. 153.

> El punto de fuga de un mundo de la vida racionalizado, al que en forma de rayos parecen converger estas tendencias, vengo caracterizándolo —a ello ha aludido usted— con los siguientes rótulos, 1) una revisión permanente de tradiciones fluidificadas, y 2) un cambio en la articulación de los órdenes que pretenden legitimidad, legitimidad que pasaría a asentarse sobre procedimientos discursivos de creación y justificación de normas; con lo cual para los individuos socializados no quedaría otra posibilidad 3) que la de un arriesgado autocontrol por vía de una «identidad del yo» sumamente abstracta.[33]

Este proyecto de racionalización tiene en Habermas inconfundibles resonancias libertarias y hasta catárticas, en el sentido psicoanalítico del término. «La razón —afirma— está ahí para traer a lenguaje tal negatividad, para prestar nuestra voz a lo enmudecido por el dolor, para "traer a razón" lo irracional; en tal oposición contra lo irracional existente pierde esa expresión todo lo que pudiese tener de simplemente autoritario.»[34] Lo existente, lo anterior (tradición, convención, autoridad: *realidades naturales o cuasinaturales*) se identifica con lo irracional y, por lo tanto, provoca sufrimiento, angustia y dolor.[35] En *La necesaria revisión de la izquierda*, el autor inviste explícitamente a ésta en agente principal de la racionalización social iniciada en la Modernidad. Conviene detenerse a observar los elementos que concurren en la composición de tal concepto de izquierda.

En primer lugar aparece su carácter adversativo, oposicionista, enfrentado a lo existente. La realidad como tal es negada en su estructura, rechazada por insatisfactoria. En el caso particular de la realidad social, todo está sujeto a crítica y es susceptible de destrucción y reemplazo. Esta hostilidad hacia lo existente no se dirige solamente a lo heredado, a lo anterior en el tiempo, sino también a toda encarnación en la existencia, a todo ente situado en la realidad y condicionado por ella.

En cuanto a las relaciones sociales, dicha hostilidad se manifiesta en el rechazo al carácter parcial de todo orden social, y a la articulación de dicho orden en base a intereses, lo que genera automáticamente diferenciaciones entre sus individuos y eticidades sustanciales. El rechazo se dirige naturalmente a la condensación de las

33. Ídem, pp. 126-127.
34. Ídem, p. 120.
35. «Los tiempos pretéritos ejemplares a los que pueda dirigir el presente la mirada sin reservas han desaparecido. La Modernidad ya no puede pedir prestadas a otras épocas las pautas por las que ha de orientarse. La Modernidad depende exclusivamente de sí misma y tiene que extraer de sí misma sus elementos normativos.» *Ensayos políticos*, p. 113.

relaciones políticas y sociales en el tiempo y el espacio, que dan lugar a *instituciones*[36] e *identidades*.[37]

El rechazo hacia lo dado, lo substante, lo previamente existente, se manifiesta en dos actitudes diferentes. En primer lugar, aparece un afán por el puro movimiento social, una dinámica incesante que evite la consolidación de cualquier orden en el tiempo y el espacio. Es posible que tal característica aparezca en Habermas en su preferencia invariable por los procedimientos, en detrimento de los contenidos o los fines. La expresión más acabada de esta intención es el ideal revolucionario. Afirma Habermas sobre la revolución que «lo que nos queda es el dolor por el fracaso de un proyecto *que, sin embargo, no podemos abandonar*».[38]

36. Con respecto a la fobia antiinstitucional de Habermas, expresada con ocasión de los proyectos políticos de unión europea, puede verse el artículo de Ortiz de Landázuri, Carlos. *La última discrepancia entre Apel y Habermas: ¿democracia deliberativa o complemento constitucional supraconunitario? (Un debate sobre el destino de la Unión Europea: 1992-1998)*, pp. 27-31. Inédito.

37. Una reflexión detenida sobre esta hostilidad declarada a la identidad revela rápidamente lo insostenible de la misma. La *identidad* no solamente sirve para designar la conveniencia de cada cosa consigo misma, sino que además sirve para referir la igual condición de dos o más cosas e incluso, en el caso de *las identidades*, para señalar diferencias entre dos o más entes. De los tres usos referidos, el segundo y el tercero (que predican relación) se derivan del primero. Todo planteamiento de rechazo a la identidad como tal, necesariamente desemboca en dilemas aporéticos. Por resistir a *las identidades* diversas, se termina proponiendo una identidad única, universal, *totalitaria*, en la cual no hay posibilidad de diferencia. Lo *otro* es eliminado. *Las identidades* eliminadas en realidad son sacrificadas en el altar de *la identidad*. En este caso, el concepto de identidad desaparece, por ser imposible ya distinguir nada. Pero a la idea originaria de identidad es imposible renunciar, ya que sin ella no se puede articular siquiera un discurso racional. Por otra parte, en un orden contingente como es el propio de la política, es imposible rechazar las identidades: tal rechazo conduce a la uniformidad y la indiferenciación. Quizá sea esta fobia una manifestación de la hostilidad al ser, señalada en la izquierda por Thomas Molnar. Es interesante observar cómo este planteamiento aporético se vuelve más problemático aún en cuanto se pretende derivar de la crítica de la identidad la posibilidad de constituir un estado de igualdad y emancipación auténticas. Sólo la eliminación de las identidades que se revelan invariablemente como fuentes de injusticias y despotismo puede liberar al individuo. Debe señalarse que a un concepto reducido y desarbolado de identidad se une otro, igual de precario, de libertad. Se trata de una condición inmóvil, extática, cerrada sobre sí misma, vedada de todo ejercicio, ya que este último constituye automáticamente el agente siniestro de una identidad diferenciada: la existencia humana, desplegada en el tiempo, necesariamente construye identidad. Una buena muestra —muy a pesar del autor— de las inevitables y flagrantes paradojas del pensamiento antiidentitario es el artículo de Beltrán Almería, Luis. *Los sueños de la izquierda/II*. En: El Viejo Topo. Barcelona, Intervención Cultural, febrero-marzo, n.º 137-138, 2000, pp. 50-56.

38. *La necesidad de revisión de la izquierda*, p. 144.

En segundo lugar, esa repugnancia hacia la realidad se extiende sin solución de continuidad a la capacidad para transformar esa realidad o de traer a la existencia otras realidades: se trata de un rechazo visceral al *poder*.[39] Una y otra manifestación del rechazo fundamental de la izquierda hacia la realidad social no dejan de contraponerse. En gran medida, la filosofía del pensador alemán se desarrolla a partir de este asco sustancial: asimismo, buena parte de las críticas que ha recibido su pensamiento político y social descansan en una calificación del mismo como utópico.[40]

Los argumentos esgrimidos en este sentido podrían resumirse de la siguiente manera: toda doctrina o ideología política que no tenga en cuenta o desprecie el *poder* (definido por Rafael Alvira como el despliegue del *ser* sobre el *no ser*),[41] está condenada a la utopía. En el caso de Habermas, el utopismo es más flagrante, ya que suprime toda consideración positiva respecto de la praxis humana, que principia necesariamente con una *decisión* en la que confluyen inteligencia y voluntad. Se trata de un utopismo perfecto: su proyecto social es algo que no *puede* tener lugar, porque está suprimida toda consideración sustancial o positiva sobre el *poder*. El poder, para el autor estudiado, siempre oculta un fondo de arbitrariedad, es una fuerza maligna que necesariamente se concreta en control, dominación, servidumbre, sufrimiento, arbitrariedad.[42]

39. La cuestión puede aclararse un poco más si se atiende a las connotaciones que posee el vocablo alemán que es traducido al castellano por *poder*. En efecto, el término *Macht* está estrechamente asociado al verbo *machen*, que significa *hacer, obrar*. Refiere la *acción* por excelencia. En el caso del *poder* castellano, la referencia conceptual está relacionada con la capacidad, con la *potencia* o *facultad* para obrar. Los vocablos en alemán y en castellano destacan, respectivamente, dos aspectos diferentes del mismo concepto: si pudiera definirse al poder como *capacidad para hacer*, podría concluirse en que el término en castellano enfatiza la *capacidad*, y el alemán el *hacer*. Entre la capacidad y el obrar se ubica la *decisión*, cuestión que enfrentaría a Habermas con Robert Spaemann en *La utopía del buen gobernante*.

40. Innerarity, ob. cit., p. 261, y Spaemann, Robert. *La utopía del buen gobernante*. En: *Crítica de las utopías políticas*. Pamplona, Eunsa, 1980, pp. 223-248. La asunción positiva del utopismo, no sin vacilaciones y a veces con reacciones enérgicas a quienes lo consideran un utópico, se halla en el ya citado *Ensayos políticos*, un volumen que recoge escritos breves publicados entre 1981 y 1985.

41. Alvira, Rafael. *Unidad y diversidad en el platonismo cristiano*. En: Anuario Filosófico. Pamplona, Universidad de Navarra, n.° 33, 2000, p. 38.

42. En una entrevista concedida a Angelo Bolaffi, que le pregunta por la ingenuidad que constituiría pretender la sustitución del dominio por el consenso, Habermas atribuye este rechazo a su formación filosófica de base: «Piense usted que, por así decir, provengo de la tradición hegeliano-marxista y que ha sido el tipo de crítica ideológica desarrollado en esa tradición el que ha suministrado el modelo para la

Así, suena bastante forzada la expresión de Habermas, su «poder generado comunicativamente». La comunicación no puede generar poder por sus solas virtualidades, es decir, si no median acciones «no comunicativas» para la obtención y el uso de ese poder.[43] Lo mismo sucede con la solidaridad, elevada a categoría de tercer poder o *fuerza de choque* enfrentada al poder del Estado y del dinero.

El rechazo del poder como capacidad para transformar la realidad aparece también en la muy interesante redefinición que el autor intenta respecto del socialismo. Según su parecer, el nuevo socialismo debe renunciar a toda *acción directa* o conquista del poder del Estado, y en cambio enfrentar *críticamente* a la sociedad, *criticarla*, con el propósito de cambiarla.[44] Como esta afirmación tiene lugar luego de la revisión crítica del marxismo, en la cual se ha desmontado uno de sus pilares fundamentales —la filosofía transmutada en praxis transformadora de la realidad— puede con razón pensarse que tal crítica no llevará necesariamente a un activismo político o so-

---

"hermenéutica de la sospecha". Por eso he partido siempre del hecho de la vigencia estructural de relaciones de poder y relaciones de alienación, y también de la singular barbarie que caracteriza a nuestro siglo, contra la que Horkheimer y Adorno se dirigieron en *Dialéctica de la Ilustración*. Tales hechos están a la vista de todos. Sin ese impulso no se entendería en absoluto a qué vienen mis desesperados esfuerzos por encontrar en la práctica comunicativa cotidiana, y, en última instancia, en la estructura dialógica del lenguaje cotidiano una persistente chispa de razón.» *La necesidad de revisión de la izquierda*, p. 50. Una visión explícita del poder como algo demoníaco, basada en la sospecha sistemática, puede encontrarse en el ya clásico trabajo de Lukes, Steven. *El poder. Un enfoque radical*. Madrid, Siglo XXI, 1985. Sobre estas perspectivas siniestras del poder escribe John Dunn, dueño de un siempre refrescante sentido común: «La autoridad no puede residir nunca simplemente en lo que ningún conjunto de seres humanos decida de manera contingente. Es decir: la autoridad no puede institucionalizarse. Pero, si bien esto es cierto, hay algo de peligro en pensar, como se ha animado últimamente a pensar a los científicos sociales, que el poder es la antítesis de la autoridad, la capacidad, más o menos institucionalizada, de dañar los intereses de otros. Las dos principales ideologías de la política mundial se han inclinado a prometer abiertamente que el poder (en este sentido) podría de algún modo desaparecer del mundo de la historia. Pero éste es el más abyecto de los engaños.» Dunn, ob. cit., pp. 179-180.

43. Es razonable por tanto que el autor afirme que «la generación de poder comunicativo y la afirmación y empleo del poder administrativo obedecen a lógicas distintas». Ídem, p. 196. Lo que Habermas no explica es de qué manera el consenso logrado en la comunicación libre de coacción se convierte, *efectivamente*, en poder, pero sin recurrir a la coacción, y cómo podría el poder administrativo responder a la formación de voluntades surgidas de la comunicación, teniendo en cuenta que responde a una lógica diferente.

44. *La necesidad de revisión de la izquierda*, p. 288.

cial, y se confiará en la pura fuerza de las argumentaciones dadas contra la sociedad en cuestión.

La izquierda de Habermas no solamente adopta formas regulares, no obstante su complejidad argumentativa, sino que incluso se acerca a las expresiones más extremas de la misma.[45] La pura crítica como talante intelectual no hace sino generar dudas y cavilaciones, e inhibe toda decisión que tenga por objeto el obrar.[46] La realidad aparece como traicionera, sospechosa: cualquier contacto directo con ella —lo que implicaría necesariamente cierto ejercicio de poder— contagia, mancha la pureza conceptual de la ideología. A la vez, la dureza de la realidad mella el filo de la crítica.

Pero este rechazo profundo de la realidad del orden social no puede evitar la constatación empírica de que aquella *realmente existe*. Por lo tanto, la izquierda arriesga inevitablemente fórmulas de ordenamiento social: es la ideología en su momento prescriptivo. El orden social proyectado intenta eliminar todos los elementos que le son insoportables, tales como las jerarquías, el carácter parcial del orden social, las instituciones, la articulación de las relaciones sociales en base a intereses, la mediación, etc. La ingeniería social de la izquierda apela a dos criterios fundamentales: el ideal libertario y el igualitario. La izquierda de Habermas constituye una variante emancipatoria, mucho más sofisticada y compleja que las antiguas ideologías ácratas de fines del siglo XIX o de los neoanarquismos redivivos del último tercio de la centuria siguiente.

En esta nueva izquierda, la lucha contra el dominio y la servidumbre se articula en términos de *crítica* y *discurso*. El elemento igualitario, aunque presente —decisivamente sostenido por las garantías dadas por el Estado de derecho y el Estado social, y asegurado en la concurrencia irrestricta a los ámbitos de la libre acción co-

45. De todos modos, los desarrollos de Habermas no escapan a la aguda observación de Wolfgang Harich sobre la filosofía de Adorno y la Escuela de Francfort: «lo que verdaderamente caracteriza a la posición adorniana, como a la de la entera Escuela de Francfort, es una cosa completamente distinta: el arte de mezclar un manso liberalismo *in rebus politicis* con una indecible radicalidad en cuestiones a tal punto periféricas que los dominadores no necesitan inquietarse lo más mínimo por ellas». Harich, Wolfgang. *Crítica de la impaciencia revolucionaria*. Barcelona, Crítica, 1988, p. 107. Una muestra elocuente del radicalismo incómodo y embarazoso de Habermas es su artículo sobre la desobediencia civil como instancia de legitimidad supralegal y correctora de las instituciones vigentes. Habermas, Jürgen. *La desobediencia civil*. En: Leviatán. Revista de hechos e ideas. Madrid, Fundación Pablo Iglesias, II Época, n.° 14, 1983, invierno, pp. 99-111.

46. El punto es desarrollado también en el capítulo dedicado al diálogo entre Ernest Mandel y Johannes Agnoli.

municativa—[47] es subsidiario del libertario, mucho más desplegado y activo en el desarrollo de la filosofía social habermasiana.[48]

Reseñados ya los caracteres propios del concepto de izquierda subyacente en el texto señalado, es necesario detenerse en algunos problemas de consistencia teórica. Deben revisarse, en primer lugar, las bases teóricas que se ofrecen para la labor crítica; en segundo lugar, la entidad y el estatuto del ámbito de la soberanía popular procedimentalista; en tercer lugar, los actores o protagonistas de la nueva izquierda; y finalmente, los aspectos fundamentales del socialismo redefinido.

Se ha visto que Habermas propone, para la tarea de crítica social radical que juzga imprescindible, la adopción de la perspectiva teórica del marxismo, aunque convenientemente expurgado de sus elementos y desarrollos que se han revelado como inadecuados o negativos. El autor afirma la pertinencia del marxismo como enfoque crítico de la sociedad, pero le niega contemporaneidad; lo acusa de mantener una concepción global errónea de la sociedad; afirma que posee una inadecuada comprensión de los actores sociales en general, y de los conflictos que la interacción de los mismos conlleva; le niega una comprensión ajustada de la máxima institución social de la modernidad —el Estado— y a la vez, le reprocha la ausencia de una forma institucional alternativa; le achaca una limitación insalvable con respecto a la comprensión de la complejidad del subsistema económico, y por último le niega la posibilidad de incardinar el modelo social en una filosofía de la historia.

Cabe preguntarse, entonces, ¿qué queda del marxismo como teoría de lo social y del socialismo como forma de organización de la sociedad? Dicho de otro modo, ¿cómo es posible sostener al socialis-

47. «La idea de un interés racional formado en la concurrencia pública de sujetos racionales es lo que subyace a la configuración de la *Öffentlichkeit* liberal: las ideas de libertad e igualdad se derivan de la relación igualitaria construida en la acción comunicativa.» Cf. Innerarity, ob. cit., p. 237.

48. Sobre la vigencia actual del ideal emancipatorio, cf. *La necesidad de revisión de la izquierda*, pp. 52-54. Es particularmente interesante la manipulación que realiza del concepto de emancipación. Sobre la articulación del ideal libertario con el igualitario, afirma: «¿Se da acaso alguna alternativa a la implantación del principio radical de igualdad, que en modo alguno es por sí mismo ideología, sino que ha de servir de base a toda crítica seria de las consecuencias no deseadas de la emancipación?» Ibídem. Sorprendentemente, el criterio de igualdad sirve para medir el grado de emancipación y sus efectos, es decir: si no hay *igualdad*, tampoco hay auténtica *emancipación*. Cabe señalar que si la acción humana es manifestación de libertad, toda acción, en la medida en que no sea unánime y llevada a cabo por todos los miembros de una sociedad, es atentatoria contra la igualdad.

mo como forma apropiada de organización social, habiendo demolido prolijamente sus fundamentos teóricos? Del mismo apenas si subsiste la función ya asignada de crítica de la ideología, como detección y denuncia de las relaciones de dominio y control y las situaciones de poder.[49]

Pero esta crítica es reducida a pura sospecha, ya que se le ha despojado de todo marco téorico de inserción, y le ha sido denegada la posibilidad de recurrir al repertorio doctrinal propio para formular alternativas al orden político y social vigente. Por más que Habermas intente efectuar un rescate del análisis centrado en los conceptos base-superestructura, tal núcleo interpretativo puede sin inconvenientes incluirse en la explicación holista y simplificante propia del marxismo a la cual él mismo ha puesto en evidencia.

El estatuto y la entidad del ámbito de *soberanía popular procedimentalista* plantea problemas aún mayores. Se trata de un espacio de sociabilidad pretendidamente ajeno a las formalizaciones opresivas del poder estatal y económico, y a la vez enfrentado dialécticamente con éstos.[50] La relación dominante entre el ámbito de soberanía popular y los poderes opresivos del dinero y la administración es de *enfrentamiento* y *límite*. Esta relación sólo se modifica en la medida en que el poder administrativo necesita de legitimaciones periódicas provenientes del mundo de la vida, razón por la cual presta oídos a los reclamos democráticamente articulados provenientes de ese sector de integración social. Esta relación de interacción puntual parece no existir entre el ámbito de soberanía popular procedimentalista y el poder económico, lo cual revelaría un reflejo condicionado de la idea clásicamente izquierdista de un Estado social redimido de la lógica invasiva que el mismo Habermas le ha atribuido.

Se forma entonces un cuño de discurso libre de dominio orientado a la normatividad, ubicado entre los intereses del Estado y los del mercado. Sin embargo, no constituye ni puede constituir una institución, ya que está vedado de tener fines propios. Si tal espacio

49. Habermas reconoce en otro lugar la manipulación de los términos que usa: «aunque cito mucho y me apropio de terminología ajena, sé que, muchas veces, mi empleo de los términos no tiene nada que ver con los que los autores habían pensado». *Ensayos políticos*, p. 172. Además del caso del *socialismo*, el texto citado ofrece el peculiar concepto de *materialismo* que sostiene el autor, en pp. 210-211.

50. «Es preciso *poner coto* a los circuitos del dinero y poder de la economía y la administración pública, a la vez que hay que mantenerlos separados de los ámbitos de acción estructurados comunicativamente que representan la vida privada y los espacios públicos espontáneos; pues si no, el mundo de la vida se verá aún más invadido por las formas para él disonantes de la racionalidad económica y burocrática.» *La necesidad de revisión de la izquierda*, p. 135.

o ámbito fuese concebido en términos de institución, se convertiría en un *macrosujeto* (Habermas lo compara con la clase social o el pueblo), el cual generaría una eticidad propia, definida sustancialmente y con arreglo a fines propios, así como también daría lugar a formas de identidad particular y jerarquías sociales.[51] Tampoco debe concebirse a esta «convivencia solidaria abstracta, disuelta intersubjetivamente y anónima» como un entramado de instituciones diversas, que se unen para defender de manera conjunta y articulada sus propios intereses amenazados por la administración y la racionalización económica.

Habermas evita referirse a las instituciones y formas parciales de orden social con arreglo a intereses, y habla de «formas o ámbitos de vida», los cuales deben transferir sus «procesos inclusivos de formación de opinión y sus procesos democráticos de la formación de la voluntad común» a las relaciones mediadas por la administración y derecho.[52] Lo interesante es comprobar las debilidades insalvables que tendría tal espacio de normatividad de libre discurso, privada de fines sustanciales y desprovista de un cuerpo de normas definidas de acuerdo a contenidos, frente a las instituciones firmemente configuradas en arreglo a intereses claramente definidos (control social, seguridad, rentabilidad económica, etc.) y estructuradas jerárquicamente (todo lo descentralizadas o policéntricas que se quiera) tales como el Estado y el mercado.[53]

La apelación a un «poder generado comunicativamente» no parece ser una alternativa muy atendible, ya que, en primer lugar, se ha visto que la comunicación no genera por sí sola poder, y, además, porque en tanto el poder es *capacidad para algo*, sólo puede predicar-

51. El problema que se plantea Habermas es cómo «una sociedad sistémicamente diferenciada, y, por tanto, sin cabeza ni centro, puede aún organizarse a sí misma después que el "auto" de esta autoorganización ya no puede concebírselo encarnado en macrosujetos, es decir, en las clases sociales de la teoría de las clases o en el pueblo de la soberanía popular». Ídem, p. 277.

52. Ídem, p. 283. La distinción entre *mundo de la vida* y *sistema*, en cuanto que esferas de acción social diferenciadas en razón de sus mecanismos de integración, parece ser la misma que la que deja ver el autor entre mundo de la vida e institución: el mecanismo de integración del mundo de la vida es fruto de la conciencia de los actores mismos, en base a la comprensión del mundo que poseen; en los sistemas, el orden se establece objetivamente, por encima de las cabezas de los participantes, por vía de una compenetración funcional, independientemente de la conciencia de los actores integrados. Ídem, p. 194.

53. Es aquí pertinente recordar la breve pero ajustada crítica de Cruz Prados a las doctrinas de la sociedad civil, sobre todo en lo que hace a los aspectos que tiene que ver con la articulación de ésta con el Estado y el mercado. Cruz Prados, ob. cit., pp. 66-76.

se en vista a un fin concreto. Habermas afirma, por otro lado, que «el proyecto de Estado social se ha tornado reflexivo», ha sido «socialmente domesticado». Y así como ha cedido terreno a las formas económicas de producción capitalista, es razonable que ahora retroceda nuevamente, «situándose por detrás de las líneas de la administración planificadora».[54]

Sin embargo, dicha *reflexividad* debe ponerse en cuestión: no es que el Estado decide su retracción en razón de una *pura reflexión* sobre la naturaleza o el desarrollo de la actividad económica, sino porque *se ve forzado* a ello.[55] Su propia naturaleza lo obliga: en tanto que el Estado social se define por una redistribución social de bienes económicos, no hay qué distribuir si no se producen bienes eficazmente y en abundancia, lo cual sólo es posible, en la actualidad, en el marco de una economía de mercado. El poder del Estado social, en un primer momento enfrentado al poder económico capitalista, advierte luego los intereses que lo vinculan con este último, estableciendo una cooperación fructífera para ambos.

Pero tal relación de necesidad no se verifica en el sentido en que Habermas pretende: tan abstracta y afinalista entidad social como la que el autor pretende no es fuerza lo suficientemente poderosa para que obligue al Estado a prestar oídos a sus requerimientos. El problema no es histórico, es decir, no responde a un estadio temprano del desarrollo social, sino que se opone frontalmente a la naturaleza del orden social: el orden social pretendido por el autor (en el caso de que se lo pudiera llamar así) sencillamente no existe ni puede existir.

Sólo una sociedad tejida institucionalmente, con ciudadanos responsables y activos, integrados en acuerdo a intereses que merecen ser defendidos, puede hacer ver al Estado sus serias limitaciones en cuanto a gestión social. En cierto momento, Habermas reconoce subrepticiamente la necesidad de una estructuración institucional de la sociedad.[56] Pero tal afirmación resulta poco convincente, ya que entra en contradicción directa con sus desarrollos más sustanciales, y concretamente, con lo que el autor rechaza como la formación de macrosujetos (no importa cuán grandes o pequeños resulten), de identidades y comportamientos diferenciados.

Además de los problemas planteados por la preservación de tal espacio de integración social ante las amenazas de sus formidables enemigos, no resulta claro el modo en que aquel, al constituirse en

54. *La necesidad de revisión de la izquierda*, p. 282.
55. Esto es reconocido por el propio autor en p. 133.
56. Ídem, p. 283.

articulación de las demandas del espacio de libre discusión social con el ámbito del poder público, podría sustraerse a la formalización jurídica, algo que Habermas también sugiere.[57] A esta altura de los conocimientos puede afirmarse, sin temor a equivocación, que el Estado no solamente no se identifica con lo jurídico: actualmente, lo jurídico es contenido en el ámbito de lo estatal.

Por lo tanto, toda formalización jurídica de actividades o de relaciones sociales deja a las mismas dentro del espacio de control y fiscalización de lo estatal. Esa formalización del cuerpo social debe realizarse de acuerdo a una identidad definida, ya que el derecho necesita un sujeto de imputación. Esto es algo a lo que se resiste Habermas, en virtud de que tal identificación generaría —es oportuno insistir en ello— una eticidad propia y un espíritu corporativo diferenciado.

El asunto anteriormente considerado conduce al planteamiento de la identidad de los agentes sociales de la izquierda. Habermas afirma que la izquierda no comunista no debe asumir la derrota de la izquierda comunista. No es seguro si se está refiriendo a las organizaciones políticas de la izquierda o bien a la izquierda como una determinada conciencia política extensa. Por lo tanto, es necesario referirse a cada una de las posibilidades.

En primer lugar cabe considerar a dicha izquierda en sus cristalizaciones institucionales: partidos y movimientos. El socialismo redefinido por el autor requiere una revisión de lo que han constituido hasta el momento las organizaciones de la izquierda. Debe advertirse que, si bien es evidente que el trauma sufrido por la izquierda no comunista es inferior al que ha padecido la izquierda comunista, la transformación que el autor propone a la primera es apenas menos dolorosa. Se trata de renunciar de forma sustancial al dominio de la institución más influyente de la Modernidad, el agente de configuración política y social por excelencia de los últimos siglos: el Estado.

El autor ha dicho que los partidos políticos de izquierda, como el resto, se han sometido dócilmente al desarrollo expansivo del Estado, convirtiéndose en agentes de primer orden en ese proceso. Podría agregarse que, deviniendo el Estado en principal vector de racionalización y configuración social de la modernidad, los partidos de izquierda han contribuido sustancialmente y con clara conciencia a tal transformación. Pero el socialismo propuesto por Habermas ya no coincide con los límites del Estado. Es más: socialismo de nuevo cuño y Estado parecen enfrentarse. El primero puede realizarse, según afirma el autor, sin plantearse la conquista del poder

57. Ídem, p. 277.

político.[58] La cuestión es fundamental: se trata de la *construcción del socialismo* —utilizando una expresión que suena a clásica—, ya que por el momento constituye un proyecto.

La nueva Babel socialista proyectada por Habermas tiene su emplazamiento más allá de los límites celosamente guardados del Estado. Pero al parecer, no hay más obreros para levantarla que las mismísimas tropas de ocupación del enemigo. Si, como ha afirmado el autor estudiado, la lógica sistémica de signo expansivo del Estado es irrefrenable y todo aquel actor social que accede a sus entrañas termina sirviéndola con mayor o menor entusiasmo,[59] no cabe esperar de los partidos de izquierda encaramados al poder la construcción del nuevo socialismo.

El autor ha afirmado en otro lugar que «el poder administrativo no puede limitarse a sí mismo, tiene que ser limitado por el poder comunicativamente engendrado».[60] Por otra parte, la «cultura de convicciones democráticas» necesaria para la formación de tal espacio de libre discusión, debe estar desligada de las estructuras de clase y «no puede crearse de forma administrativa».[61] Y aun si fueran capaces de emprender el proyecto, dejando los vanos necesarios para el desarrollo del mismo, no se ve cómo podría este empeño mantener indemne al Estado social.

Por otra parte, tampoco sería de recibo una intervención directa de los partidos en el ámbito de *soberanía popular procedimentalista* sin que, por un lado, cambiara la naturaleza de dichas formaciones (deberían renunciar a su finalidad por excelencia, la conquista del poder del Estado), o bien por el otro, hicieran irrupción en dicho ámbito instituciones de identidad diferenciada y perfectamente entrenadas en la manipulación de la opinión pública. Esta irrupción equivaldría a liquidar las condiciones comunicativas libres de dominio, necesarias para el desarrollo de una democracia radical. Una relación sustancial entre partidos políticos y el ámbito de discusión proyectado no es posible, si se atiende a la naturaleza de cada uno de los entes sociales mencionados.

También es necesario considerar la posibilidad de que el autor se haya referido a la izquierda como conciencia política extensa. Si en el caso de los partidos podría tratarse de un planteamiento *prescriptivo* (lo que aquellos deberían hacer o no), el de la conciencia ex-

58. Ídem, pp. 282-283.
59. Ídem, p. 272.
60. Ídem, p. 133. Aquí reconoce el autor que la pretendida *reflexividad* del Estado no es tal: no hay autolimitación, sino limitación forzosa.
61. Ídem, p. 136.

tensa adopta un carácter *descriptivo* de la dinámica social (cuáles son las condiciones para su despliegue).

En todo caso, la tarea que se impone es saber en qué consiste a tal conciencia y quiénes, en las sociedades actuales, están en posesión de ella. Naturalmente, para Habermas consistirá en una conciencia moral posconvencional, extremadamente compleja y sofisticada, sobre todo si se la compara con la conciencia de izquierdas más difundida y aún vigente, todavía vinculada a la lucha por el poder político y a los ideales igualitarios. Por lo tanto, dicha conciencia de izquierdas es poseída sólo por unos pocos: «las innovaciones sociales vienen impulsadas a menudo por minorías marginales, aunque más tarde se generalicen en el plano institucional».[62] El esquema se ajusta evidentemente al ya conocido de la *minoría ilustrada*.

Se trata, entonces, de que la moral y el derecho convencionales den lugar a una moral y un derecho de carácter posconvencional, aun cuando la gran mayoría de la sociedad lo siga comprendiendo durante un tiempo de forma *convencional*, al menos hasta que todos estén, en virtud de sus conocimientos, capacitados para adoptar la perspectiva adecuada. El ínterin, por tanto, sería una especie de *república de sabios* desprovista de poder político, que iría revelando a las masas los misterios de la ética libre de convenciones. Si la idea de comunicación libre de dominio es ya claramente utópica, el planeamiento anteriormente reseñado lo es más aún, ya que condiciona una utopía *emancipadora* a otra *igualitaria*, como es la homogeneidad sustancial de conocimientos, intereses y capacidades intelectuales.

La ausencia de agentes identificables en la construcción del socialismo propuesto conduce a la discusión sobre la propia naturaleza del mismo. En primer lugar, hay que señalar que Habermas no solamente rechaza la sublimación del socialismo a puro ideal moral, sino que además, tampoco tolera su formulación en términos típicos de proyecto social: así, el socialismo queda suspendido en un limbo incómodo para cualquier idea social. Por otra parte, es evidente que en su operación de hipostatización del socialismo, el autor es consciente de estar vaciándolo de sus elementos esenciales, los cuales han subsistido hasta el momento no sin inconvenientes de compatibilidad mutua: la propiedad social de los medios de producción, el control centralizado de la producción y la distribución de los bienes producidos.

El autor llama *socialismo* a una cosa muy diferente de lo que se

62. Ídem, p. 185.

ha venido entendiendo hasta el momento por tal término: otorga contenidos emancipatorios a un término tradicionalmente asociado a ideales igualitarios.[63] Habermas pareciera hacer un uso retórico del mismo: se podría incluso especular con una pretensión proselitista del autor, el cual emplea un término clásico para designar su propio proyecto social, de tal manera de conseguir ejecutores y constructores del mismo en el seno de unas organizaciones de izquierda tenazmente aferradas a sus antiguas denominaciones y símbolos.

Como el autor es consciente de la manipulación que hace del término, trae a comparecencia un concepto muy grato al mundo del socialismo, con el objeto de disimular o atenuar el pasamanos transformista: la *solidaridad*. Sin embargo, a pesar de la concurrencia de la solidaridad para restablecer alguna continuidad vinculante entre el viejo y el nuevo socialismo, *esta* solidaridad tampoco se parece en lo más mínimo a *aquella*, aún anclada en las antiguas ideas de asistencia y cooperación mutuas.

En su juego de nombres y conceptos, Habermas esconde bajo nuevas apariencias sus ya conocidas ideas de filosofía social. Del socialismo sólo permanece firme la interpretación del mismo como pura crítica. Al respecto, no faltan pasajes del texto sobre los que apoyar tal lectura. Esta posibilidad, encerrada en una pura negatividad, estaría reñida con la facultad de efectuar propuestas y articular prescripciones sobre las relaciones sociales y sus estructuras, aunque sería, como ya se ha visto, exquisitamente consecuente con ciertas formas que adopta la extrema izquierda, en su día escarnecidas y puestas al descubierto por Lenin.

En este sentido, la idea de socialismo de Habermas no sería sino un nuevo avance sobre los desarrollos teóricos de Louis Althusser. A partir de la denominada *práctica teórica*, el notorio pensador marxista procuró realizar una equiparación entre la praxis revolucionaria en sentido clásico (lucha política y económica) y lucha teórica o ideológica (constituida esencialmente por la crítica de las ideologías),

63. El giro conceptual se hace expreso en la entrevista concedida a Angelo Bolaffi, en la cual revisa y precisa su posición crítica frente a los rebeldes del 68: «los estudiantes que en 1968 se convirtieron en activistas estaban ya tan lejos del período nazi, que ya no aceptaban como obvio lo que había sido obvio para Marx, a saber: que no era posible una emancipación socialista sin realización de las libertades burguesas». Más allá de la omisión de conceptos propios del marxismo —siempre insidiosos para cualquier interpretación en clave democrática o reformista del mismo— tales como *lucha de clases* y *dictadura del proletariado*, la inflexión es evidente. Cf. *La necesidad de revisión de la izquierda*, p. 39.

manteniendo el necesario equilibrio e interacción entre ambos frentes de lucha.[64]

Por su parte, Habermas va más allá, desnivelando decididamente la balanza en favor de la lucha teórica y abandonando toda práctica revolucionaria o social en el sentido clásico. En tanto que se aleja defintivamente de la lucha de clases y la agitación directa, el socialismo de Habermas recibiría de Althusser una franca condena y sería calificado, en razón de su desviacionismo intelectualizante, como *izquierdista*.

En una breve recapitulación de los elementos problemáticos del socialismo de Habermas, se ha visto que todos ellos parecen afirmarse sobre cierto fondo común. El marxismo es desprovisto de sus desarrollos teóricos y sólo subsiste como sospecha o desengaño. En virtud de la propia lógica atribuida, el ámbito de soberanía popular procedimentalista no puede articularse en instituciones. Es, por las mismas razones, muy dificultoso identificar los agentes sociales. Finalmente, el socialismo refundado, habiendo perdido su doble condición de ideal moral y de proyecto concreto, sólo subsiste a través de una acción discursiva contraria a las formas ocultas y manifiestas de dominio y manipulación. ¿Cuál es, entonces, ese fondo común?

Aunque la política pertenece al orden del obrar, en Habermas la praxis ha desaparecido del todo. Sólo subsiste, como acción emancipadora, la *crítica*, el desvelamiento de las intenciones no confesadas de los actores sociales, orientado a la desactivación de las mismas en cuanto que relaciones y mecanismos de poder. Pero se trata de una crítica ejercida sobre toda forma de praxis social, de una sospecha sistemática e indiscriminada sobre el mundo de la vida, el Estado, el mercado, y todo lo que componga a su manera un orden social estable en el tiempo, que manifieste intereses puntuales y genere por sí mismo pautas de comportamiento de sus integrantes.

Conclusión

A pesar de no encontrarse en la obra estudiada de Jürgen Habermas un texto dedicado a la consideración puntual del concepto en cuestión, se ha visto que es posible, a partir del uso que el autor hace del término, intentar una reconstrucción de lo que el mismo en-

64. Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. 21 ed. México, Siglo Veintiuno, 1997.

tiende por *izquierda*. En razón de que sus afirmaciones en torno a la izquierda conectan directamente con su pensamiento referido a materia política y social, es posible situar ideológicamente a dichos desarrollos en el lugar mencionado del espectro ideológico.

Con respecto al corpus de su filosofía cabe apenas apuntar aquí, a modo de hipótesis, que tan sólo por la pura enunciación del *interés emancipatorio* como interés supremo del conocimiento, es decir, contrastado dialécticamente a nociones tales como *poder, tradición, convención, autoridad*, la obra de Habermas merecería ser estudiada íntegramente, con el objeto de reconstruir teóricamente un modelo actual de lo que podría denominarse una *cosmovisión de izquierda*.

Capítulo 4

EL IZQUIERDISMO DE ENRIQUE TIERNO GALVÁN

Democracia, revolución, socialismo

Las circunstancias

La efervescencia política que caracterizó al período de la historia de España denominado como la *Transición* no dejó de afectar a la gran industria editorial nacional. Las discusiones y el tono ideológico de la época tuvieron un claro reflejo en los textos publicados por aquellos años. Pruebas de ello son las importantes colecciones de libros referidas a cuestiones políticas. Muchas de estas colecciones tenían una intención vulgarizadora y estaban destinadas al gran público: se trataba de textos breves, de fácil lectura, frecuentemente enriquecidos con ilustraciones más o menos pertinentes.

Como puede suponerse, la calidad de tales textos (así como también de sus ediciones) era extremadamente dispar. Junto a escritos de calidad firmados por autores de renombre internacional, aparecían lamentables opúsculos de responsables ignotos, que tendrían seguro destino de olvido. Entre el primer grupo, cabe contar el breve trabajo de Enrique Tierno Galván, titulado *Qué son las izquierdas*.[1] Se sabe por el prologuista que el texto es fruto de una escueta serie de dictados accidentados, interrumpidos por la intensa actividad académica y política del autor, e incluso realizados en épocas de salud precaria del mismo.

Asimismo, se advierte que el resultado no debe ser considerado sino como el esbozo de un futuro libro, en donde se promete dar amplia cuenta del tema propuesto.[2] Lamentablemente, Tierno Galván no daría a conocer nunca el texto o las conclusiones de tan intere-

1. Tierno Galván, Enrique. *Qué son las izquierdas*. Barcelona, La Gaya Ciencia, 1976.
2. Ídem, pp. 8-9.

sante estudio, en el caso de que hubiera llegado a escribirlo.[3] Sin embargo, lo que ha quedado de las preocupaciones del autor sobre el tema merecen una consideración detenida, al punto que en sus brevísimas páginas es posible encontrar interesantes aportaciones al problema conceptual de la izquierda.

La izquierda antes de la política

Enrique Tierno Galván es uno de los pocos autores de izquierda que en su empeño por caracterizar la categoría política a la que presta adhesión, alude, aunque de manera sumaria, a los significados y las acepciones de la izquierda previas a su ingreso en el repertorio de los conceptos políticos. A la vez, señala el carácter especial de la apelación a un vocablo de origen espacial para la denominación de una entidad política.

En este último sentido, advierte que es particularmente notoria la relación que se establece entre «la idea política, el grupo en el que la idea se realiza en la práctica y el espacio en el que el grupo se define». Se trata para el autor de una muy frecuente «espacialización

3. Se ha utilizado para obtener una visión de conjunto del pensamiento de Tierno Galván la obra de Ruiz Sanz, Mario. *Enrique Tierno Galván. Aproximación a su vida, obra y pensamiento.* Madrid, Universidad Carlos III-Dykinson, 1997. Puede encontrarse en el libro citado una buena introducción, en la medida en que recoge los anteriores trabajos sobre el autor, aunque debe advertirse que se trata, como reza el título, de una *aproximación*. El autor es excesivamente complaciente y generoso con lo que se empeña en llamar *antidogmatismo, paradojas, complejidad, contradicciones* y *pretextos* en el despliegue del pensamiento del *Viejo Profesor*, que según Ruiz Sanz compondrían la originalidad del mismo. No se entiende por qué las contradicciones y paradojas señaladas no constituyen incoherencias o el uso instrumental de los textos no es manipulación, ya que por otra parte se renuncia de modo explícito a articular tales fracturas aparentes en un sistema superior, quizá más complejo o invisible a primera vista. En todo caso, quedan sin explicar tales particularidades de su pensamiento, ya que no se señalan ni los motivos psicológicos, las deficiencias teóricas o los elementos biográficos que podrían haber motivado tales discontinuidades. Similares inconvenientes cabe atribuir al estudio de Raúl Morodo, una sucesión extremadamente abigarrada e indiscriminada de adjetivos y calificativos y una exposición sintética pero no sistematizada de algunas de sus obras, que no contribuye sustancialmente a la comprensión del complejo personaje o su obra. Morodo, Raúl. *Tierno Galván y otros precursores políticos*. Madrid, Ediciones El País, 1987. Aquí se intenta comprender a Tierno Galván desde una contraposición dominante entre *coherencia* y *contradicción*, intento que se revela, evidentemente, como intrínsecamente contradictorio. Ídem, p. 173. O bien las contradicciones aparentes se resuelven en una coherencia superior, o bien cabe señalar las continuidades posibles dentro de una contradicción esencial.

de las ideas» en el campo de lo político, en la que los términos tomados de las referencias espaciales terminan por aludir a conceptos políticos, independizándose de la significación originaria.

En cuanto al significado prepolítico, el binomio izquierda-derecha ha simbolizado otro tipo de realidades o conceptos opuestos. Según el autor, *derecha* significa en las lenguas de raíz indoeuropea, *destreza, estabilidad, permanencia, fijeza*; *izquierda*, por su parte, aparece vinculada a *lo eventual, inesperado, opuesto* o *contrapuesto*.[4] Esta relación conceptual se traduciría —de manera consciente o inconsciente— a concepciones políticas de caracteres *conservadores*, en el caso de la derecha, y *progresistas* en el caso de la izquierda.

Surge aquí un primer inconveniente con respecto a la identificación directa, propuesta por el autor, entre significado primitivo y significado político posterior. En primer lugar, Tierno Galván identifica sin más *inestabilidad* y *oposición* con *progreso*, otorgando a la izquierda política un significado positivo que no posee en su acepción prepolítica. El concepto moderno de *progreso* podría resumirse como un cambio desplegado diacrónicamente que se considera positivo o deseable. Por lo tanto, *progreso* no equivale automáticamente a *inestabilidad* u *oposición*, y ni siquiera a *cambio*, sino a *cambio perfectivo*.

En segundo lugar, siendo el progreso una idea de evolución perfectiva de algún aspecto concreto de la realidad, no se ve cómo tal idea pueda conciliarse con las acepciones atribuidas por el mismo autor al vocablo izquierda, tales como *inestabilidad* o *eventualidad*: la idea misma de progreso implica cierta capacidad de previsión, tal como el mismo autor deja ver unas páginas más adelante. Finalmente, Tierno Galván ignora o hace ocultación de un repertorio de significados del binomio igualmente relevantes a los consignados, en los que la derecha aparece revestida de caracteres inequívocamente positivos (*orden, normalidad, ley, corrección, habilidad, buen augurio*) y la izquierda en cambio reúne una serie de significados negativos (*anormalidad, perversidad, maldad, disturbio*).[5]

La identificación ofrecida entre el significado originario del vocablo izquierda y progresismo termina por disolverse. En el mejor de los casos, con respecto a este punto, cabe atribuir a la acepción política cierto carácter dinámico aplicado al orden social. La identifica-

4. *Qué son las izquierdas*, pp. 9-11.

5. Piénsese, sin entrar en más detalles, en la acepción castellana actual del término *siniestro/a*, que en sus orígenes y antes de un proceso de interdicción lingüística —muy frecuente en vocablos de carga negativa— significaba *izquierdo/a*.

ción ofrecida por el autor sólo se puede comprender desde cierta perspectiva *interna* de la izquierda, y por tanto, afín a la misma.

Las dos acepciones políticas de la izquierda

Ya adentrado en el problema de la izquierda como categoría política, advierte que existe cierto conflicto entre dos ideas: la relación entre izquierda y derecha como tensión de fuerzas que en el marco de un orden político intentan poner en práctica ideologías divergentes, y la posibilidad de que tales ideologías puedan existir sin necesaria coexistencia o tensión con la otra.[6] La solución que propone el autor —no hay izquierda si no hay democracia— es problemática: posteriormente se tendrá ocasión de volver sobre el punto.

Una solución real al dilema proviene de distinguir lo propiamente *simbólico* del binomio, y los *contenidos* o *significados* de cada uno de los términos. Evidentemente, la pareja simbólica es inseparable. Sin embargo, es posible pensar que los contenidos o significados de cada uno de los términos podría subsistir con perfecta prescindencia de éstos, ya se trate de ideologías o actitudes.

De todos modos, las diferentes formas de orden social que son las ideologías deben considerarse en una dimensión continua, llena de gradaciones y adyacencias, de tal modo que la izquierda y la derecha poseen una existencia diferenciada no cualitativamente, sino de modo tendencial, como direcciones o sentidos posibles de un *continuum*. Sin embargo, es claro que a través de la afirmación anterior, Tierno Galván intenta plantear una distinción esencial entre el *concepto profundo* y último de la izquierda, y sus manifestaciones circunstanciadas, identificables en el proceso histórico: lo que el autor denomina la *práctica* de la izquierda.

Así, el autor atribuye al primer concepto un carácter «ideológico o metafísico». Se trata entonces de la izquierda como *concepción del mundo*, entendiendo por esta expresión la «valoración ideal de la convivencia según los supuestos de una ideología».[7] Tal definición es, como puede advertirse, un tanto problemática. Bastaría preguntarse, en primer lugar, si dicha concepción es pura «valoración» o se basa en una idea de orden previo extramental, al cual en todo caso cabe aplicar «valoraciones». Por otra parte, sería necesario precisar si la ideología de la que parte dicha valoración es un supuesto previo

6. Ídem, pp. 12-13.
7. Ídem, p. 14.

a la concepción del mundo. Finalmente, si como el autor declara, se trata de una *concepción del mundo*, deben explicarse las razones por las cuales ésta se reduce a una relación de «convivencia». Posteriormente, Tierno Galván precisa el concepto —más bien, lo corrige— afirmando que la izquierda como cosmovisión «rebasa lo puramente político» para referirse a «una totalidad de perspectivas que reclaman la atención vital del hombre contemporáneo».[8]

El segundo concepto —la izquierda como práctica— recibe tres caracterizaciones diferentes no equivalentes entre sí, que plantean no pocos problemas: se trata de la izquierda como *actitud* (definida como conjugación de teoría y práctica dentro de un sistema de correlación de fuerzas), como *actividad*, y como pura puesta en *práctica* de los principios ideológicos.[9]

La izquierda como concepción del mundo

La idea de la izquierda como concepción del mundo despierta ciertos recelos en el autor. En primer lugar, señala el dogmatismo que implica una perspectiva global del mundo. Según Tierno Galván, todas las concepciones del mundo «tienen la pretensión de definir qué es lo mejor y qué es lo peor para todos y en cada caso».[10] Se comprueba posteriormente que tan sustancial objeción no parece tener ningún desarrollo ulterior en los capítulos dedicados a la izquierda como concepción del mundo. El autor parece adherir sin reparos considerables a dicha cosmovisión dogmática.

En segundo lugar, se muestra preocupado por la posibilidad de que dicha concepción quede relegada a una mera adhesión intelectual o emotiva a una serie de principios. Luego se volverá sobre este punto. Ahora bien: puesto a definir cuáles son estos principios esenciales de la izquierda, o del izquierdismo, en el sentido en que se utiliza el término,[11] Tierno Galván es sumamente explícito.

> El izquierdismo supone la admisión de la idea de libertad y la idea de igualdad como valores prioritarios. Aun en los casos de izquier-

8. Ídem, p. 75.
9. Ídem, pp. 14-15 y 54-55.
10. Ídem, p. 15.
11. Debe señalarse que Tierno Galván emplea el término *izquierdismo* e *izquierda* como sinónimos: por lo tanto, *hombre de izquierda* e *izquierdista* son términos equivalentes. En otros autores, mientras que se considera a la izquierda una categoría ideológica, el izquierdismo aparece como una tendencia o actitud propia de la sociología política.

> dismo totalitario, es decir, aquellos en que la concepción del mundo ha llegado a una práctica unificada, se siguen sosteniendo, como supuestos inconmovibles, los de libertad e igualdad.[12]

Estos conceptos, *libertad* e *igualdad*, poseen tanta vigencia y un sentido tan claro, que no hacen falta mayores precisiones sobre los mismos. Han resistido al «empequeñecimiento y destrucción de los vocablos políticos», y no han sido «desfigurados por el desgaste histórico».[13] Tales valores, prosigue, elevan a la izquierda a una «interpretación moral»: el izquierdismo se entiende como una concepción del mundo en cuanto que es «expresión coherente de una valoración ética de la realidad». Finalmente, libertad e igualdad deben complementarse con la idea esencial de perfectibilidad humana: «el izquierdista cree que el hombre es un ser que se perfecciona en el proceso de la historia».[14]

> En la idea de la izquierda está que el ser humano se perfecciona y que esta perfección se puede acelerar por cambios en las estructuras políticas; es decir, el izquierdismo presupone que el hombre tiene la capacidad de crear las condiciones objetivas que han de perfeccionarle subjetivamente y que el perfeccionamiento de estas condiciones subjetivas se reflejará, a su vez, en la mayor y constante perfección de las condiciones objetivas realizadas en instituciones políticas, sociales y económicas.[15]

Según el autor, no debe confundirse esta creencia en la perfectibilidad con un progresismo sin más, ya que mientras éste implica cierta visión mecanicista del devenir histórico, en la perfectibilidad de la izquierda hay una intervención consciente y voluntaria del hombre.

Se hace necesario realizar una recapitulación crítica. En tanto que sus ejes principales son la libertad y la igualdad, es difícil imaginar una concepción integral del mundo a partir de estos conceptos, los cuales, de acuerdo a la acepción empleada, no pueden sino ser aplicados a una realidad estrictamente social. La izquierda, por lo tanto, no es una concepción del mundo, sino *una concepción de lo social que participa de una determinada concepción del mundo*. Es claro que ninguna *concepción del mundo* que se precie de serlo pue-

12. Ídem, p. 17.
13. Ídem, p. 18. Aún se afirma que tales ideas han resistido con éxito a las leyes de la dialéctica, que el autor tanto aprecia.
14. Ídem, pp. 18-19.
15. Ídem, pp. 19-20.

de depender de los valores enunciados. La idea de una metafísica, una lógica, una filosofía de la naturaleza o una teoría del conocimento basadas en la igualdad y la libertad no parece muy atendible, por dos razones concurrentes: en primer lugar, se trata —según las acepciones correspondientes— de conceptos propios de lo social, y en segundo lugar, éstos poseen, según la formulación específica del autor, un carácter esencialmente prescriptivo.

El problema prioritario consiste entonces en saber en cuál es la concepción del mundo en la que cabe insertar a la izquierda. Tal búsqueda sólo puede encaminarse si se posee algún indicio de una cosmovisión superior que dé sentido y marco a los formulados por el autor: la igualdad y la libertad. Ese indicio puede encontrarse en otra de las tantas caracterizaciones de la izquierda como concepción del mundo ofrecidas por el autor. El izquierdismo, según esta versión particular, sería una «acción que intenta sustituir lo que existe en el orden político, social y económico por algo mejor y distinto».[16]

La afirmación anterior posee por lo menos dos supuestos. El primero constituye una *negación* o *rechazo*, y el segundo es una voluntad de *cambio* o *sustitución*. Nótese que se trata de una *sustitución*, y no de un mejoramiento. La izquierda parte esencialmente de un rechazo o negación del mundo. Por lo tanto, no se trata, estrictamente, de una *concepción* como tal, sino de una negación de toda concepción posible, o más bien, de una *concepción del mundo* sumarísima, ya que se trata una negación universal, más o menos explícita. Tal cosmovisión se identifica con uno de los rasgos esenciales de la modernidad: la denominada *ausencia de supuestos*, señalada por Rafael Alvira.[17]

El intento de sustitución del orden existente revela asimismo otro rasgo esencial del pensamiento moderno: el de *cambio continuo*, que se manifiesta en la hostilidad o rechazo de todo lo existente, aun si es fruto de una acción inspirada en un principio ideológico propio de la izquierda. De acuerdo con estos indicios, la concepción del mundo en la cual se inserta la izquierda como concepción del orden social no es otra que la del pensamiento moderno. El presupuesto de *sustitución* es de carácter prescriptivo: se trata del reemplazo del orden social existente por otro.

16. Ídem, pp. 68-69.

17. Alvira, Rafael. *Notas sobre la relación entre algunos conceptos fundamentales del pensamiento moderno*. En: Illanes, José Luis (dir.). *Ética y teología ante la crisis contemporánea*. I Simposio Internacional de Teología. Pamplona, Eunsa, 1980, pp. 509-512.

A partir de los valores supremos de libertad e igualdad, se pretende una corrección sustancial —o quizá hubiera que hablar de refundación, ya que es esencial a la izquierda la tendencia al radicalismo— del orden social. Aparece la dimensión preceptiva de la izquierda, denominada por Tierno Galván con la peculiar expresión de *interpretación moral*. El autor propone los valores rectores que deben regir la transformación del mundo social.

Aquí es donde empieza a revelarse la verdadera naturaleza de lo que Tierno Galván entiende por *izquierda como concepción del mundo*. Luego de haber rechazado implícitamente todo supuesto necesario, el autor explica, apelando a Marx, que el izquierdismo auténtico sólo es posible en «la práctica y en lucha por que triunfen las instituciones políticas definidas por la condición de ser de izquierdas».[18] No se trata, a fin de cuentas, de una concepción del mundo, sino de una voluntad por transformarlo. La «cosmovisión» de la izquierda no se compone, como pretende el autor, a partir de los presupuestos de una ideología, sino que, finalmente, constituye la ideología misma, entendiendo por *ideología* una construcción teórica, de carácter más o menos arbitrario con respecto a la realidad existente, sobre la que busca imponerse con propósitos de transformación más o menos radicalizados.

Izquierda y revolución

La caracterización involuntaria de la izquierda como ideología se completa en el autor estudiado con la inclusión del cambio revolucionario como elemento esencial de la cosmovisión de izquierda. Se trasciende de este modo la idea ya enunciada de perfectibilidad humana. Tierno Galván afirma que «en la concepción del mundo de la izquierda, la noción de perfectibilidad implica necesariamente la noción de revolución».[19]

El cambio revolucionario no es para el autor una aceleración del cambio, sino una mutación o salto.[20] La perfectibilidad humana concebida por la izquierda sólo tendría lugar por saltos o mutacio-

18. *Qué son las izquierdas*, p. 16.

19. «Si no se admite esta idea y se acepta, simplemente, que el ser humano puede contribuir a la perfección propia y a la ajena, y a la mejor y más eficaz relación con el medio, sin que en el proceso se produzca la mutación o cambio revolucionario, no puede llamarse propiamente izquierdista.» Ídem, p. 21.

20. Ibídem. Sin embargo, en *Razón mecánica y razón dialéctica*, Tierno Galván plantea el proceso revolucionario como una *evolución acelerada*. Cit. en Ruiz Sanz, ob. cit., pp. 183 y 216.

nes, y respondería a un proceso dialéctico. La inclusión del elemento revolucionario posee algunos rasgos interesantes. La anterior caracterización de la izquierda —libertad, igualdad, perfectibilidad humana— no parece reclamar tal presencia.

Por otro lado, la idea de revolución planteada por Tierno Galván tiene claros rasgos míticos: ésta aparece como un cambio cualitativo que no puede ser reducido a simple aceleración. El objetivo del autor parece ser, en este punto y mediante una diferenciación ontológica entre cambio progresivo y revolución, el de excluir de la categoría de izquierdas a todas las variantes reformistas: no hay perfectibilidad posible sin revolución.[21] Las dificultades en distinguir diferencias cualitativas entre reforma y revolución han sido señaladas en repetidas ocasiones, razón por la cual insistir sobre ello parece ocioso.

Finalmente, el concepto de revolución empleado implica un soberano desprecio a la naturaleza del cambio humano en general y del cambio social en particular, y suprime toda vía genuina de perfectibilidad.[22] La idea de perfectibilidad humana implica una noción de naturaleza propia. Sólo a partir de ella, en su acepción de fin propio, es posible distinguir una serie de actos encaminados a la adquisición de hábitos que realicen —siempre progresivamente— esa naturaleza, y pueda hablarse con propiedad de perfeccionamiento. La perfectibilidad en Tierno Galván aparece de forma abstracta, indefinida, elevada a un principio vago e impreciso.

También es problemática la pretendida *regeneración institucional* operada por la izquierda, como vía de perfeccionamiento humano.[23] Si la acción propia de la izquierda es la dirigida a sustituir lo existente por algo mejor y distinto, no se entiende cómo las institu-

21. Sin embargo, Tierno Galván advierte que la izquierda puede no perseguir siempre y en todo lugar objetivos revolucionarios, y admite que es posible identificar una izquierda revolucionaria y otra que no lo es, pero —apelando a la teoría marxista del salto de cantidad a calidad— afirma que es inevitable que la verdadera izquierda se transforme en revolucionaria: la interrupción de los objetivos revolucionarios sólo pueden ser temporales. *Qué son las izquierdas*, pp. 23-25.

22. No lo ven tan claro sus apologistas: «así pues, la revolución añade al ideal de perfección izquierdista, un sentido propiamente instrumental, el de la autodestrucción, tratándose este último de un momento superable dialécticamente y dirigido hacia el óptimo de convivencia sin conflictos sociales». Ruiz Sanz, ob. cit., p. 217.

23. *Qué son las izquierdas*, p. 16. La hipótesis marxista de la dictadura del proletariado no sería sino —en palabras de Tierno Galván— un medio para reconstruir el sistema institucional, sobre todo en el orden económico, para pasar del orden burgués al orden socialista. Ídem, pp. 38-39. Al parecer, el autor pierde de vista el propósito de destrucción institucional que subyace en la doctrina marxista: las instituciones son en todo caso formas de un orden social parcial dotado de estructuras jerárquicas, y como tales, generadoras automáticas de alienación y explotación.

ciones que surjan de dichas acciones no pasarán a constituir parte del orden existente, y, a su vez, no terminarán por ser objeto de nuevas acciones destructivas/sustitutivas de la izquierda —siempre revolucionarias, debe agregarse— que den por tierra con ellas. Es claro que la izquierda sólo puede definirse propiamente en oposición a toda forma institucional.

Para concluir las consideraciones sobre el punto, debe señalarse que una idea de revolución como la que está presente en Tierno Galván, en otro lugar caracterizada como *momento negativo* y *proceso de autodestrucción*, difícilmente pueda evitar la violencia, que el mismo autor se esfuerza por conjurar y aislar del ideal revolucionario.[24] Descartada desde la izquierda toda posibilidad de cambio progresivo y pautado, es imposible concebir que una sociedad compleja como la actual pueda someterse a mutaciones y saltos sin que grandes sectores de la misma sufran violencia.

Izquierda y democracia

Particular atención merece la relación establecida por el autor entre izquierda y democracia. Ante todo, Tierno Galván afirma que la democracia también constituye, al igual que la izquierda y el socialismo, una *concepción del mundo*,[25] lo que da cuenta del poco rigor con que el autor emplea dicha expresión. Tierno Galván considera que la distinción sólo tiene sentido si existe su opuesto, la derecha, y además, concluye en que eso no es posible si no existe, dentro de la sociedad o el Estado aludido, cierto grado de democracia. «No hay pues —asegura— izquierda sin democracia y no hay democracia sin izquierda.»[26] La distinción es intrínseca a la democracia: y solamente podrá prescindirse de ella en el momento en que hayan desaparecido las ideologías de clase. No es necesario advertir que tan rotunda sentencia sólo podría sostenerse después de una ~~prolija~~ confrontación histórica.

Dicha afirmación no solamente condiciona la vigencia de la distinción de izquierda-derecha al final del enfrentamiento de clases, sino que, al mismo tiempo, siendo izquierda y derecha distin-

24. Ídem, p. 27. En la obra de Ruiz Sanz queda claramente expresada la inflexión desiderativa de Tierno Galván respecto a la posibilidad de una revolución no violenta, así como también los problemas que plantea el uso por parte del mismo del concepto de cambio revolucionario. Cf. Ruiz Sanz, ob. cit., pp. 215-225.

25. *Qué son las izquierdas*, p. 33.

26. Ídem, p. 12.

ciones intrínsecas a la democracia, concluye en que el advenimiento de la sociedad sin clases implica el fin de la democracia.[27] Por otra parte, confina a la izquierda a una ideología de clase (y a la democracia a un régimen de clase), aunque más adelante advierta que la izquierda no puede considerarse como tal, dada la inclusión en la misma de amplios sectores de la burguesía.[28] Dicho planteamiento clasista no parece tener mucho sustento y enmascara la relación entre la izquierda y la democracia, razón por la cual conviene dejarlo de lado. La afirmación anterior lleva a Tierno Galván a sostener que no es posible concebir una izquierda que no sea democrática.

De este modo, la democracia como cosmovisión supera el concepto limitado a un determinado sistema de instituciones de gobierno o un procedimiento de toma de decisiones. En cuanto tal, constituye el *predominio de la libertad*, y coincide con la idea de izquierda.[29] El autor distingue entre una izquierda que admite el proceso democrático formal —la comúnmente llamada democracia burguesa, democracia como forma de gobierno— antes de arribar a un sistema de democracia real o plena, y otra izquierda, que ha elegido para su objetivo de democracia real la dictadura del proletariado.

En este punto estribaría, dentro del horizonte europeo, la distinción entre izquierda occidental y oriental: las dos variantes concluyen, a través de diversos medios, en un mismo propósito de democracia auténtica.[30] Tales afirmaciones le permiten formular dos corolarios: en primer lugar, no es posible hablar estrictamente de totalitarismos de izquierda o derecha, ya que no hay lugar en estos re-

27. Esta conclusión debería apelar a la concepción marxiana de la sociedad sin clases como «pura administración».

28. Ídem, pp. 61-63.

29. Ídem, p. 33. Sobre el problemático concepto de libertad en Tierno Galván, puede verse a Ruiz Sanz, *op. cit.*, pp. 238-245.

30. *Qué son las izquierdas*, pp. 33-36. No se puede comprender, en contraste con el pasaje comentado, la afirmación de Ruiz Sanz: «Puede añadirse una última consideración respecto a su posición personal en torno al tema de la viabilidad futura de la dictadura del proletariado, cuya realidad práctica había cobrado forma en la Unión Soviética a través de la dictadura del partido comunista en el poder. En este sentido, él no aceptó ni dio legitimidad a esta forma de ejercicio del poder político, pues de la misma se desprendía el más rechazable totalitarismo y la consiguiente eliminación de la participación democrática y las libertades del pueblo.» Cf. Ruiz Sanz, ob. cit., p. 202. Dicho autor incluye en su texto una elocuente cita de Tierno Galván en la que afirma que la inconveniencia de una dictadura de signo marxista se reduce al ámbito de Europa occidental y las sociedades desarrolladas. Cf. Ídem, p. 173.

gímenes para la oposición del contrario;[31] en segundo lugar, la amenaza auténtica a la democracia solamente puede provenir de la derecha.[32]

Se hace necesaria una breve glosa de tales afirmaciones. En primer lugar, es llamativo el error en el que incurre el autor respecto al mutuo reclamo-necesidad entre izquierda y democracia. En realidad, la izquierda aparece en el momento en que, para decirlo en términos de Eric Voegelin, hay un sector de la sociedad que posee una interpretación de la propia sociedad (o concepción de representación social) diferente de la que sostiene el resto de la misma; o para decirlo con otras palabras, cuando ese sector plantea formas de orden social alternativas a las vigentes.

La izquierda surge cuando existe un disenso interno en el seno de una sociedad o un Estado, respecto al orden que la o lo debe conformar. Esto no quiere decir que toda oposición constituya izquierda, así como tampoco equivale a afirmar que la izquierda sólo aparece cuando existe democracia, como pretende Tierno Galván. En todo caso, el autor confunde el concepto de democracia con el de disenso frente la representación social vigente.

Asimismo, como es frecuente en muchos intentos por precisar el concepto de izquierda, se desatiende el dato histórico, esencial en una categoría que no puede pretenderse eterna ni universal. El origen histórico de la distinción política, tradicionalmente situado al inicio del proceso revolucionario de 1789, confirma que el régimen político vigente no era precisamente democrático, ya se haga referencia a su variante formal como a la que constituye una «concepción del mundo».

La particular alineación ideológico-espacial adoptada en la Asamblea más bien correspondería a la naturaleza colegiada y deliberativa del organismo, no a su carácter democrático. Esto señala definitivamente la no correspondencia o no identificación entre izquierda y democracia, lo cual permite poner asimismo en duda las derivaciones del autor en base a este principio. Es posible concebir y distinguir una izquierda no democrática, y, consecuentemente, puede surgir desde la izquierda una amenaza real a las instituciones democráticas.

31. Es significativo el giro que el autor da a su explicación: «las expresiones totalitarismo de izquierdas y totalitarismo de derechas han sido utilizadas, quizás por un proceso inconsciente y colectivo, para denunciar este hecho, es decir, que la izquierda es de suyo democrática y que hay que llamarla totalitaria para que tenga pleno sentido cuando la derecha está excluida». *Qué son las izquierdas*, p. 12.

32. Ídem, pp. 36-37.

Si el argumento principal de la íntima vinculación entre izquierda e ideal democrático es el origen democrático de la distinción, y el autor ha dejado en claro que la distinción de la izquierda depende de la existencia, en un marco político determinado, de su oponente, no se ve por qué la derecha no se relacione de un modo igual de íntimo con la democracia que la izquierda. El amañamiento de la argumentación es notorio, y resta fuerza a otras afirmaciones. Concebir una derecha como enemiga única de la democracia tiene tanto sentido como afirmar que sólo la izquierda lo es. En el caso de que existiese, la correspondencia entre izquierda y democracia por un lado y derecha y hostilidad hacia la democracia por el otro requeriría una fundamentación bastante más sofisticada.

Por otra parte, la inexistencia de disensos bipolares alineados a izquierda y derecha en los regímenes totalitarios —que en virtud de la crítica anteriormente expuesta a la identificación entre izquierda y democracia, pueden recibir el calificativo que los ubica a derecha o izquierda—[33] es otro presupuesto indemostrado. En este sentido, Tierno Galván no podía ignorar la oposición a los regímenes totalitarios más caracterizados (e incluso la disidencia en el interior de tales regímenes: los duros enfrentamientos por el poder en la Unión Soviética y el partido comunista luego de la muerte de Lenin, las líneas internas en el seno del nacionalsocialismo, así como también las disensiones y luchas anteriores a la liquidación política de la URSS).

Sin ir más lejos, sería poco explicable su carácter personal de opositor al régimen franquista (como *conjurado* primero, *conspirador* después, en sus propias palabras), régimen que si bien no constituyó un totalitarismo, es posible calificarlo de gobierno dictatorial que suprimió la articulación pública de la oposición política, en la que se insertaba Tierno Galván desde una posición claramente desplazada a la izquierda. Totalitarismo no equivale a inexistencia fáctica de disenso. Afirmar lo contrario equivale a legitimarlo automáticamente —de acuerdo a criterios puramente democráticos— en razón de un consenso total e incontestado.

Finalmente, la caracterización originaria de la izquierda como concepción del mundo —*libertad, igualdad, perfectibilidad*— no parece erigirse obstáculo ostensible, tanto si detenta el poder como si se es oposición en regímenes totalitarios, a la idea —ofrecida por el autor para justificar la situación en los países socialistas— de que la

33. En todo caso, es necesario señalar que la objeción por la cual es problemático alinear bipolarmente las formas políticas propias del totalitarismo es de otra naturaleza.

libertad puede ser conculcada de manera ostensible, con el objeto de llegar a un régimen de libertad absoluto.[34]

Forma perfecta y práctica de la izquierda

Lo que había sido anunciado páginas atrás como la otra posible acepción política del término *izquierda* termina disolviéndose en consideraciones más o menos genéricas sobre la puesta en obra de la ideología de izquierdas a lo largo de la historia: la *izquierda como práctica* tan sólo es la *práctica de la izquierda*, o más bien la manifestación histórica de la izquierda. «El izquierdismo —afirma Tierno Galván— no es sólo una concepción del mundo, sino que tiene el carácter particular de las ideologías, es decir, tiende a practicarse.»[35] No parece haber más distinción entre la izquierda como concepción del mundo y la izquierda como práctica, que la que hay entre teoría y praxis.

Sin embargo, es interesante la consideración que el autor realiza con respecto a las formas puras y perfectas de la izquierda, y las que pueden «encarnarse en la realidad». Sorprende a primera vista el extenso tratamiento que concede al anarquismo. Tierno Galván considera dicha doctrina social como la «quintaesencia» de toda izquierda: es la expresión ideológica de la libertad e igualdad perfectas,[36] la conciliación entre «libertad de creer» y «libertad de ha-

34. La idea de la metamorfosis radical del mundo de un momento de gran tribulación y sufrimiento a otro de salvación y gloria representa, según Molnar, la inconfundible huella del gnosticismo moderno en la izquierda. El régimen de libertad total prometida por el marxismo se trata de de un fenómeno subjetivo sin correspondencia alguna con una transformación de la realidad. Al parecer, el pensamiento utópico se potencia en épocas de grandes penurias o catástrofes: «cuanto peor van *hoy* las cosas, más espléndida será *mañana* la recompensa». Similares efectos transformadores se esperan de la revolución y el socialismo. Molnar, Thomas. *La izquierda vista de frente*. Madrid, Unión Editorial, 1973, p. 54.

35. *Qué son las izquierdas*, p. 54.

36. Ídem, p. 44. «Cualquier poder que suponga dominación objetiva de un hombre sobre otro hombre, sin que su justificación esté fundamentada en las relaciones subjetivas, es un poder injusto y moralmente despreciable. Incluso para los anarquistas más coherentes en la exposición doctrinal los elementos subjetivos que implican una posibilidad de dominación tenderán a perderse y terminarán despareciendo. Las relaciones subjetivas que se traducen, hoy por hoy, en relaciones de superioridad perderán ese carácter y lo adquirirán simplemente siempre que las distintas funciones impliquen superioridad unas sobre otras. Los elementos subjetivos que permiten reconocer a un humano en cuanto superior a otros, nacerán simplemente de capacidades para la relación ética y el ejemplo respecto de los demás y el propio superior rechazará, y en la práctica anulará, cualquier testimonio de superioridad social. En

cer».[37] Por lo tanto, cabe considerar al anarquismo como límite de la izquierda política, en razón de su intento utópico de libertad e igualdad absolutas y sus métodos terroristas.

A partir de esta consideración del anarquismo como expresión pura de la izquierda, Tierno Galván rechaza las nuevas formas de izquierda que se dicen extremas y se pretenden ubicar más allá de las tradicionales doctrinas ácratas. El autor las considera formas culturales que aspiran a una marginalidad social absoluta. Estos grupos «no ofrecen, en muchos casos, proyectos de regeneración», conformándose «con el esfuerzo por colocarse al margen de lo establecido, y sometido a normas más o menos generales, para practicar una absoluta independencia del yo, indiferentes a los contenidos y las formas de la sociedad contexto».[38] A pesar de lo ambicioso y anticipado de tal proyecto, Tierno Galván advierte como marxista que «la identificación de la idea de libertad con la independencia absoluta es una malversación de las posibilidades actuales del izquierdismo».[39]

> El izquierdismo tiene su límite positivo dentro de la sociedad-contexto. Es en ella en la que ha de luchar para destruirla y sustituirla... La izquierda tiene su límite hoy por hoy, cuyo límite está en ese punto de fricción más allá del cual la enemistad a la sociedad establecida consiste en disfrutar de sus bienes sin correr sus riesgos y sin asumir las responsabilidades que conlleva su sustitución.[40]

Esta consideración parece no revelar al autor una característica propia de la izquierda, o usando su expresión, de la izquierda como concepción del mundo. Se manifiesta en las afirmaciones de Tierno Galván una tendencia natural de dicha concepción a la radicaliza-

---

resumen, la libertad y la igualdad total que tendría en principio un carácter objetivo, acabaría por tenerlo subjetivo e incluso psicológico.» Ídem, p. 45.

37. Ídem, p. 46. «De esta compleja personalidad tampoco debiera olvidarse la vertiente ácrata y libertaria, que aparece y desaparece a lo largo de su vida, pero a la que nunca renunció, incluso resurgida y potenciada en sus últimas obras, quizás como consecuencia de ese entusiasmo vital que a menudo vinculaba con la libertad, y que él mismo definió como "un impulso inagotable y creador que confirma la existencia", que como tal impulso, resulta innegable que le acompañó hasta el final de sus días.» Ruiz Sanz, ob. cit., pp. 26-27. Sobre la tensión entre anarquismo y socialismo marxista en el pensamiento de Tierno Galván, especialmente con respecto a la caracterización de su última etapa intelectual como «utopización libertaria del marxismo», cf. ídem, pp. 282-285.

38. *Qué son las izquierdas*, p. 50.

39. Ídem, p. 51.

40. Ídem, p. 52.

ción, ya que las formas puras de la izquierda se encuentran en el extremo del espectro.[41] El izquierdismo químicamente puro es anatematizado expresamente en un documento del Partido Socialista Popular, una formación fundada y liderada por el autor estudiado.

> Por otra parte, no sólo los partidos socialistas, sino la izquierda en general, han dado siempre por supuesto que existía un límite, a partir del cual, no es posible ser la derecha de la derecha, mientras que, desde su punto de vista, es siempre posible ser la izquierda de la izquierda. Esto parece que no es exacto. Tanto teórica como prácticamente, llega un momento en que estar a la izquierda de la izquierda no tiene sentido. Hay que convencerse de que las identificaciones que nacen de la idea de un izquierdismo sin límites, se desvanecen. Izquierda y juventud no son lo mismo; tampoco izquierda y destrucción; tampoco izquierda y protesta indiscriminada. Por gozar del lujo de estar a la izquierda de cualquier izquierda, se cae, a veces, en el disparate.[42]

Nótese que mientras que *desde* la izquierda se reconoce un *límite objetivo* e infranqueable a la derecha —cabe agregar, dado por la aceptación del orden social vigente— hacia la izquierda parece no haberlo. Además la comparación entre izquierda y juventud recuerda la concepción leniniana del *izquierdismo* como enfermedad infantil del comunismo. En este caso, el límite puesto por el autor a las posibilidades de radicalización de la izquierda es la acción.[43] Y no es caprichoso, toda vez que una negación de la praxis dejaría a la izquierda fuera de lo político. Sin embargo, si el límite es la acción, la cosmovisión pura de la izquierda queda, en rigor de verdad, fuera de la izquierda. Es éste un problema que Tierno Galván no resuelve.

41. Éste es otro argumento que podría esgrimirse contra la incompatiblidad entre izquierda y totalitarismo.

42. Cit. en Bobillo, Francisco. *Partido Socialista Popular*. Madrid, Avance-Mañana, 1976, p. 43. Ruiz Sanz sitúa tal pasaje en el libro *P.S.P: una opción socialista*. Cf. Ruiz Sanz, ob. cit., p. 193. Tierno Galván trata atinadamente el aspecto estético de los izquierdismos extremos en *Radicalismos estéticos o falsos radicalismos*. En: Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura. París, n.º 56, enero, 1962, pp. 18-24.

43. *Qué son las izquierdas*, p. 69. En este sentido Tierno Galván advierte la influencia nefasta que supone para los partidos de izquierda el predominio de los teóricos en sus organizaciones y sus líneas de acción: «Los partidos políticos de izquierda están pasando... por una seria crisis. Hay en ellos confusión en los fines y perplejidad en los medios. La crisis revela una singular contradicción: cuanta más divulgación y clientela parecen tener los ideólogos de izquierda, más débiles y desposeídas de eficacia parecen su organizaciones.» Cit. en Bobillo, ob. cit., p. 39.

Por otra parte, al identificarse la izquierda extrema —es decir, izquierda pura— con la pura destrucción o la marginalidad más completa, aparece la dimensión esencialmente *negativa* de la izquierda. Más adelante se verá obligado a explicar que tanto el socialismo como el izquierdismo «coinciden en que no son simples ofrecimientos de destrucción».[44] Lamentablemente, este posible núcleo constitutivo de la izquierda no aparece tematizado en el texto aquí estudiado.

Ahora bien, señalado el anarquismo como expresión perfecta del izquierdismo como concepción del mundo,[45] el autor torna a considerar las posibilidades de la izquierda en la práctica, encontrando que es el socialismo la forma que mejor la representa. A pesar de que en la izquierda caben tanto liberales como anarquistas, «hoy —explica— socialismo e izquierdismo propenden a identificarse». Si se considera que la izquierda es ante todo acción aplicada a la transformación social, el socialismo es la forma de orden social que mejor se adapta a tal efecto, dadas sus capacidades operativas.

> El socialismo no coincide con las ideas sino con la práctica de las ideas y esta práctica exige acción y acción combativa, de modo que al hablar de izquierdismo se piensa en socialismo y viceversa.[46]

Nótese que si el anarquismo constituía para el autor la síntesis perfecta entre libertad e igualdad, y por tanto el ideal supremo de toda izquierda, el socialismo es una doctrina social de izquierda disminuida, que reduce sus objetivos a la consecución de la igualdad.[47] La libertad parece ser sacrificada en el altar de la praxis política de la izquierda. En el socialismo, la izquierda aparece mutilada de su brazo libertario. Tierno Galván afirma a continuación que el izquierdismo es un proceso de *racionalización* del mundo, al igual que el socialismo: por lo tanto, uno y otro tienden a coincidir. Pero el socialismo —prosigue— no admite cualquier formulación o prescripción: se trata, específicamente, del socialismo científico o marxista.[48] El autor

44. *Qué son las izquierdas*, p. 70.
45. Ídem, p. 38.
46. Ídem, pp. 68-69.
47. El concepto de socialismo de Tierno Galván se acerca a la idea clásica del mismo, por contraposición —realizada insistentemente por el autor— a las formas propias adoptadas por la socialdemocracia. Sobre el punto, se puede consultar a Ruiz Sanz, pp. 190-199. La distinción aparece clara en *El socialismo de izquierda*, entrevista contenida en Tierno Galván, Enrique. *Democracia, socialismo y libertad*. Madrid, Paulinas, 1977, pp. 184-206.
48. *Qué son las izquierdas*, pp. 69-70.

afirma que no existe teoría auténtica del socialismo que no sea marxista. En ese sentido, descarta cualquier vocación socialista genuina en la socialdemocracia europea. Asimismo, la identificación final entre izquierdismo y marxismo le parece evidente.

> La filosofía de izquierdas es la filosofía socialista. Y es muy difícil que sea otra, porque la única filosofía que puede concebirse como ideología o como proyección personal respecto del mundo, que tiene vigor para permitir plantearnos las grandes cuestiones, es el marxismo... Del mismo modo que la actitud salvadora de nuestro tiempo es el izquierdismo, la filosofía que justifica y da sentido a esta actitud salvadora es el socialismo marxista.[49]

Conclusión: sobre la idea

Se advierten a primera vista dos inconvenientes en el intento de racionalización del concepto de izquierda por parte del autor. En primer lugar, aparece una limitación de carácter teórico: Tierno Galván se revela incapaz de trascender la caracterización de la izquierda más allá de sus límites de la propia conciencia ideológica de la misma. Esto se manifiesta en dos formas concretas.

Por un lado, es notoria la inconveniencia de calificar a la izquierda como *concepción del mundo*: además de errar en el marco de conceptos en los cuales debe entendérsela, impide situarla en un horizonte teórico más amplio, dentro del cual puede concebirse a la categoría discutida como expresión particular de dicha cosmovisión en el ámbito específico de lo social y lo político. La conceptualización propuesta oculta la naturaleza propia de la izquierda: le es imposible llegar a explicar los aspectos morales y emotivos del problema planteado y comprender las profundas y antiguas significaciones culturales del concepto.

Por otro lado, la muy acertada formulación de la libertad e igualdad como valores máximos de la izquierda no lleva al autor a preguntarse por qué razón estos valores —y no otros— son elevados a criterios máximos del orden social y por qué son los dos, y no uno o el otro. Esto se debe muy posiblemente a la imposibilidad ya señalada de adoptar una perspectiva *exterior* a la misma conciencia de izquierda. Asimismo, la creencia en la perfectibilidad humana se distorsiona totalmente con la apelación a la revolución. Quedan fuera

49. Ídem, p. 78.

de la categoría de izquierda las variantes reformistas y gradualistas de las doctrinas igualitarias y/o libertarias.

En segundo lugar, opera una limitación que podría denominarse *ideológico-partidaria*: la esencialmente correcta aunque incompleta caracterización de la izquierda a partir de los ideales libertarios e igualitarios no solamente se ve truncada en su desarrollo, sino que es visiblemente perjudicada por las ulteriores precisiones del autor. La distinción entre concepción de la izquierda e izquierda práctica, parece resultar una buena base para distinguir género y especies de la izquierda. Sin embargo, el autor se limita a caracterizar acabadamente tan sólo una manifestación de izquierda, *su izquierda particular*. Apenas aparece otra forma de izquierda, el anarquismo, que constituye la forma perfecta de izquierda, una corriente del pensamiento muy apreciada por el autor.

La identificación sin matices entre izquierda y democracia no solamente excluye de la categoría de izquierda a las formas no democráticas, sino que además plantea el problema no resuelto de la inclusión dentro de la categoría estudiada a las modalidades de izquierda que, en opinión del autor, pretenden suspender o de hecho han suspendido transitoriamente las formas democráticas.

Lo mismo sucede con la posterior identificación entre izquierda y socialismo, más allá de las precauciones y matices del autor. La reducción de todo socialismo a su variante marxista compone el siguiente cuadro de caracterización final de la izquierda: se trata de una concepción del mundo igualitaria, libertaria y perfectiva que sólo se articula acabadamente en formas de revolución, democracia y socialismo de concepción marxista.

Después de trazar un generoso marco de comprensión de la izquierda —si bien desde una perspectiva interna al mismo— en el que cabe desde el anarquismo hasta el liberalismo, el autor va reduciendo progresivamente sus dimensiones, de tal manera que queda módicamente ajustado a su particular opción de militancia política durante los años de la transición democrática española, haciendo prolijas exclusiones —nunca mejor empleado— *a diestra y siniestra*.

A las limitaciones teóricas, por tanto, se unen intereses puntuales, perfectamente reconocibles a partir de las circunstancias personales. Unos y otros confluyen negativamente sobre el propósito teórico inicialmente enunciado. Esto no puede sorprender, tratándose de un autor que según opinión general de los estudiosos que se han ocupado de su obra, ha abordado frecuentemente el estudio y exposición de grandes corrientes de pensamiento político de manera instrumental (dichos estudiosos recurren al eufemístico *pretexto*), de tal

modo que sus desarrollos y conclusiones responden primariamente a objetivos políticos inmediatos y sólo secundariamente a un sincero interés por conocerlas.[50]

Asimismo, el incorrecto planteamiento de las acepciones posibles de la izquierda en el ámbito de lo político —como concepción del mundo y como práctica— oculta y confunde las complejas e inexploradas relaciones que existen entre la formulación teórica de una idea referida al orden social y su puesta en práctica. Máxime cuando esta idea traspone un perfil definido de manera precisa y se convierte en un símbolo, una tendencia, una actitud, una opción moral y un registro emotivo, todo a la vez. Tierno Galván intuye y a la vez se extravía en el problema del carácter análogo y multívoco de la izquierda como categoría política.

Un planteamiento atinado de estos problemas también podría haber dado cuenta cabal de los problemas planteados por los izquierdismos «culturales», cuya aparición y desarrollo observa con atención y preocupación. En este sentido, también se echa en falta una consideración sobre los aspectos utópicos de la izquierda a partir de la tensión entre teoría y práctica, cuestión que seguramente hubiera aportado algo de luz sobre la distinción entre el anarquismo como forma perfecta de izquierda y el socialismo como forma práctica posible de la misma. La supuesta superioridad práctica del socialismo en cuanto que orden social frente al anarquismo queda inexplicada.

Finalmente, y sin entrar en mayores precisiones, es notoria la manipulación de los términos empleados. Tierno Galván se queja amargamente de la pérdida de exactitud, fijeza y veracidad de la terminología específica en las épocas actuales.[51] Sin embargo, en su obra se pueden distinguir formas alternativas de empleo de los términos que son altamente problemáticas. Las hay de carácter arbitrario, como el que asigna al término *democracia* un significado vago y confuso —cabe preguntarse qué distingue el concepto de *democracia real* del de socialismo— cuando no caprichoso, a saber, su particularísima concepción del *liberalismo*.

En otras ocasiones, los conceptos se emplean acríticamente, de un modo que parece derivado de cierta ingenuidad ideológica: es el caso de conceptos tales como *revolución* —como forma de cambio social diferenciada cualitativamente de la reforma o el gradualismo— o el binomio *libertad* e *igualdad* como nociones sociales unívocas cuya articulación y empleo al parecer no presentan ningún in-

50. Ruiz Sanz, ob. cit., *passim*.
51. *Qué son las izquierdas*, pp. 18-19.

conveniente. Con todo, no debe olvidarse que el texto estudiado tiene un explícito carácter provisorio y ha sido concebido con propósitos de vulgarización. Sin embargo, constituye una buena muestra de la modalidad propia de los intentos, por parte de autores enrolados en la izquierda, de caracterizar su propia identidad ideológica.

Conclusión-hipótesis: sobre el autor

Quizá sea posible explicar las inconsecuencias y contradicciones del pensamiento de Tierno Galván si se atiende a la tensión esencial —apuntada pero no del todo esclarecida por los razonamientos de Ruiz Sanz— entre el *intelectual* y el *político*. Dicha tensión es en general resuelta por los estudiosos en favor de su actividad política, subordinando y condicionando a aquella sus desarrollos teóricos en la materia: evoluciones truncas, incoherencias, inconsistencias. El político habría triunfado sobre el intelectual.

Precisamente por esa razón, no se entiende el empeño de sus apologistas por elevar su obra teórica a la condición de aportación fundamental y originalísima. Esto sólo podría tener base cierta si la obra de Tierno Galván tuviese desarrollos destacados, estudios verdaderamente profundos o conceptos brillantes. Sin embargo, más allá del abordaje generalmente *correcto* de los diferentes temas que predominan en su obra, no es posible hacer un recuento de sus trabajos sin tener que señalar las abundantes y notorias deficiencias, lugares comunes, contradicciones e inconsistencias.

Lo que ha afirmado la mayoría de los estudiosos con referencia exclusiva al uso *instrumental* por parte de Tierno Galván de sus investigaciones sobre los neotacitistas y demás pensadores del barroco español, debería quizá extenderse a la integridad de su obra intelectual. El conocimiento parece estar puesto al servicio de la acción política: en épocas de oposición al franquismo, Tierno habría optado por el estudio y la difusión de doctrinas que sirven para articular una visión crítica del régimen, prestando adhesión más o menos consecuente a las mismas.

No estará demás recordar, para el caso, uno de los corolarios de la tesis séptima sobre la política de Antonio-Carlos Pereira Menaut: «la excelencia del teórico acaba por dañar la capacidad práctica, mientras que, a la inversa, la capacidad práctica no siempre va asociada al conocimiento teórico».[52] Es necesario por lo tanto examinar

52. La tesis VII reza así: «Que la política se compone de varios aspectos distintos y hasta en cierto modo opuestos, lo que explica las dificultades para captarla,

las capacidades prácticas a la luz de los desarrollos teóricos y viceversa.

Parecería que el núcleo irreductible de la ideología de Tierno —si ha de considerarse en conjunto pensamiento y acción política— no pasaría de cierto democratismo liberal con tendencia social. Es notorio el contraluz observable entre su radicalismo siempre expresado en el ámbito teórico (el cual podría atribuirse a cierto talante personal inclinado a la extremosidad verbal y, a la vez, a una intencionalidad retórica muy de época), ya sea en espacios académicos o de opinión, y la moderación cuasi conservadora, conciliadora y realista al momento de asumir responsabilidades de gobierno. El contraste aparece claramente en un pasaje de su autobiografía:

> Según los años pasan mi dogmatismo reaparece y me siento más próximo a la utopía, aunque tenga que ejercer o desempeñar menesteres muy prácticos o pragmáticos. Puede resolverse esta contradicción muy bien, de modo casi trivial, concentrando la atención en el ejercicio de la política de tal manera que no resulte excluyente y quede siempre una zona en la que se pueda proyectar lo que hay de libre y soñador en el espíritu. En esa zona anida el pensamiento utópico y el fin descomunal en lo grande y lo ajeno, al que tendemos los utópicos, que soñamos con una convivencia en la que los hombres se satisfagan a sí mismos sin la operación y perturbación del Estado.[53]

Esta vida concebida en compartimientos estancos e incomunicables, en la que a más radicalización intelectual corresponde más prudencia y realismo en la gestión del gobierno, lo haría pasible de ser calificado como un intelectual en lo que él mismo consideraba «sentido clásico» del término, o como él lo denominaba despectivamente, un intelectual *estético, contemplativo* o *mitologizado*, por contraposición al intelectual de nuevo cuño, *transformador de la realidad* o *controlador*, con el cual se identificaría idealmente.[54]

La voluntad de transformación de la realidad de acuerdo con el pensamiento utópico es casi reducida a un escapismo, más propio de

---

tanto en la práctica como en la teoría». Pereira Menaut, Antonio-Carlos. *Doce teses sobre a política*. Santiago de Compostela, Fontel, 1998, pp. 33-34.

53. Tierno Galván, Enrique. *Cabos sueltos*. Barcelona, Bruguera, 1981, p. 571. Posiblemente Antonio García Santesmases es el único, entre los apologistas de Tierno, que se ha planteado tan señalado contraste con cierta radicalidad, a pesar de no arribar a resultados satisfactorios. Subsiste la contradicción. García Santesmases, Antonio. *Repensar la izquierda. Evolución ideológica del socialismo en la España actual*. Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 348-367.

54. Tierno Galván, Enrique. *Diderot como pretexto*. Madrid, Taurus, 1965.

un *hobby* que de una vocación imperiosa. El radicalismo creciente de sus últimos años aparece, en opinión de Ruiz Sanz, de acuerdo a una modalidad *lúdica* o *irónica*, declamativa, que no se manifiesta efectivamente en su actuación política durante los años de la Transición o posteriormente, en su gestión al frente de la alcaldía de Madrid.[55]

Posiblemente, parte de las claves de estas diferencias y discontinuidades del personaje pueda hallarse en la biografía que ha escrito César Alonso de los Ríos. Allí, el autor señala la reconstrucción que Tierno hizo de su propio pasado remoto —infancia, adolescencia y juventud— y sobre todo de sus épocas de catedrático y funcionario integrado en el régimen franquista. Con bastante menos condescendencia que los simpatizantes y epígonos, de los Ríos señala que Tierno Galván no dudó en falsear la verdad sobre su propia vida pasada, buscando con ello una mejor imagen en vistas a conseguir el éxito social personal o la realización de sus propias ambiciones políticas.[56] Así, Tierno se inventa un pasado antifranquista, radical e izquierdista prácticamente *ab ovo*. Lo mismo sucede con la violenta radicalización ideológica operada a partir de la década del sesenta, algo que nunca tuvo reflejo real en su acción política. Tierno parece ir adaptándose obedientemente al *zeitgeist* en medio del cual le toca vivir.

Aparece aquí la verdad sacrificada a los intereses inmediatos. Y en tanto que los hechos de la vida pasada se oponen a las convicciones que exige el momento actual, la unidad de pensamiento y vida es apenas un ideal ingenuo. No hay aquí un registro honesto de una posible evolución intelectual o ideológica, sino un amaño del pasado al afán del presente, al modo de la incesante reescritura de los periódicos en la pesadilla totalitaria descrita en *1984*, que servía para justificar la guerra de hoy con el aliado de ayer. Si este menosprecio por la verdad histórica se traslada a la obra teórica, es lícito poner en revisión los méritos y valores objetivos de la misma.

Parece claro que no es posible comprender la obra intelectual de Tierno Galván sin atender a la vez a su itinerario personal y su actuación pública. Tal dependencia sin embargo no opera en sentido contrario. Los estudios realizados por Ruiz Sanz y Morodo son buena prueba de ello. En el caso del segundo, la explicación de la trayectoria intelectual de Tierno Galván en clave de anarquismo libertario

55. Ruiz Sanz, ob. cit., pp. 65-71 y 271-285. La hipótesis aquí arriesgada podría ser confirmada si se realizara un estudio detallado de su obra, similar a la que se ha hecho con respecto a su itinerario político.

56. De los Ríos, César Alonso. *La verdad sobre Tierno Galván*. Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1997.

es un artículo de fe al cual es difícil prestar adhesión, sobre todo si se tiene en cuenta la convincente reconstrucción que realiza De los Ríos de sus inclinaciones políticas juveniles.

Esta condición esencialmente circunstanciada, coyuntural de los escritos del Viejo Profesor permite apuntar una nueva hipótesis en torno a las discontinuidades entre pensamiento y obra, que sus apologistas han calificado de contradicción y sus críticos de oportunismo. No puede comprenderse tal relación si no se considera el momento político transicional en medio del cual se produce la radicalización de la obra escrita y el pensamiento de Tierno.

A fines de los años cincuenta, Tierno Galván es testigo de los primeros síntomas de declinación del régimen. Advierte, como bien ha señalado De los Ríos, que es necesaria la aparición de dirigentes y líderes políticos que gestionen el cambio que se adivina inevitable. La transformación política que ha comenzado a operarse es un proceso complejo y contradictorio, donde las ansias del cambio se combinan con el miedo a lo desconocido. Tierno advierte que quizá lo más conveniente para tomar parte del proceso en marcha sea combinar en su imagen pública un impulso claramente renovador que mueva a esperanzas e ilusiones de cambio y una prudencia política que le atribuya confiabilidad.

Durante las décadas siguientes, el sentido *ideológico predominante* del cambio y de la renovación va a tener unos acentos marcadamente revolucionarios y un sentido socialista. De ahí su radicalización intelectual en esa dirección y, a la vez, su esencial compromiso con las instituciones y los grupos moderados que desde el régimen y fuera de él pretenden asumir la conducción del cambio *real*.[57] El asunto adquiere particular importancia porque brinda luces reveladoras a la cuestión aquí planteada, el concepto de izquierda de Enrique Tierno Galván. La distinción entre *izquierda como concepción del mundo* e *izquierda como práctica* sirve para explicar los ejes principales de la vida pública y la obra intelectual de Tierno: el *Viejo Profesor* es un izquierdista en el primer sentido, es decir, mantiene una concepción izquierdista del mundo, pero renuncia a poner sustancialmente en práctica tales ideales y actitudes.

57. «En efecto, la radicalización ideológica, entre 1974 y 1977, fue general, no sólo la nuestra: hubo una explosión de entusiasmo utópico: por aquellos años, casi nadie era de derechas, como hoy casi nadie es de izquierdas: los españoles, en esto como en otras cosas, siempre exageramos. Nunca se habló tanto de Marx antes y nunca se habla menos de Marx ahora; si la derecha se manifestaba izquierda, era natural que la izquierda —al menos retóricamente— fuese revolucionaria.» Morodo, ob. cit., p. 259.

La izquierda como tal es reducida a un recurso retórico y a un juego de espejos ideológico, es una *apariencia* que permite lograr la adhesión de los espíritus de su tiempo.[58] Pero el ejercicio del poder es otra cosa, es una *realidad* que sólo se concibe desde lo que podría denominarse una *forma mentis* de derecha, en donde prima la mesura, la prudencia y el respeto de la pluralidad de intereses en juego. Consecuentemente, la *práctica* de la izquierda en realidad es parte del juego de las apariencias, necesaria para ejercer el poder político en una época en la que el poder mismo no logra consenso.[59]

Praxis política e *izquierda* toman forma, en el contraste señalado entre la obra teórica y la vida política de Tierno Galván, de elementos aparentemente irreconciliables, pero conjugados en un plano superior, menos visible, en el que la retórica, de carácter radical y fuertemente ideologizada, es condición de posibilidad de la acción política, de tendencia moderada y libre de mayores condicionamientos doctrinarios.

58. Desde esta perspectiva, su interesante artículo titulado *Radicalismos estéticos y falsos radicalismos* adquiere tonos fuertemente autobiográficos.

59. Por eso debe revisarse cuidadosamente el perfil psicológico intelectualizante y proclive a la radicalización de izquierda que Morodo confiere a Tierno Galván, al señalar su temor casi atávico al sistema, al Estado y al partido. Cf. Morodo, ob. cit., p. 158.

CAPÍTULO 5

DIÁLOGO AL BORDE DEL ABISMO
Aproximación a la izquierda desde el izquierdismo

Los términos de la discusión

Hacia fines de la década de los setenta, enfriados ya los entusiasmos febriles del 68, el *socialismo* como proyecto social alternativo se desvanecía sin remedio. Lo mismo sucedía con la *revolución* como praxis excluyente de cambio social. La estabilidad, la capacidad de adaptación y la fuerza de expansión, tanto del capitalismo como de la democracia liberal en países occidentales, sumada a la incapacidad del socialismo real de corregir sus desviaciones y un estancamiento que se entendió definitivo con respecto a la acción revolucionaria, pusieron a la izquierda en una situación crítica. Sus más importantes pilares ideológicos —socialismo y revolución— se agrietaban y comenzaban a derrumbarse.

Tales circunstancias obligaron a los sectores más radicales del marxismo —los continuadores de la mítica *Oposición de izquierdas*, aquellos que mantuvieron las banderas en alto— a plantearse en profundidad las brechas e insuficiencias de lo que el marxismo llamó las relaciones entre teoría y práctica. La reflexión conduciría, sin que los interlocutores se lo propusieran o lo formulasen expresamente, a discurrir en torno a lo que cabía entender por una de la nociones políticas más usadas de los últimos dos siglos: *la izquierda*.

Una década después, los acontecimientos confirmarían las tendencias antes mencionadas y dispararían con fuerza la discusión específica sobre el concepto de izquierda. Sin embargo, es posible distinguir avances de la discusión en épocas anteriores. Es el caso de la entrevista realizada por Johannes Agnoli, un marxista *heterodoxo* alemán fuertemente influido por los movimientos asamblearios en la Italia de fines de los 70, al economista trotskista de nacionalidad bel-

ga Ernest Mandel.[1] Es importante señalar que estos teóricos del marxismo se ubican a sí mismos a la izquierda del movimiento. Son izquierdistas a conciencia, aunque Mandel se defina para la ocasión como un «extremista izquierdista moderado».[2]

La entrevista de Johannes Agnoli a Ernest Mandel se desarrolló sobre temas que preocupaban a fines de la década del setenta a la izquierda revolucionaria. Principalmente, se trata de una revisión en torno a la llamada crisis del marxismo, el futuro del socialismo soviético, la organización del movimiento obrero en Europa Occidental, la ascendente importancia del movimiento ecologista y la necesidad de vincular sus reclamos con la lucha de clases, y la acción política revolucionaria de los partidos de izquierda.

A partir de su posición con respecto a estas cuestiones, Mandel se pronuncia por lo que él denomina un *marxismo abierto*, receptivo a desarrollos teóricos a los que no hubieran alcanzado los fundadores de tal corriente de pensamiento: según el autor, en esto reside la verdadera ortodoxia marxista. El concepto de *ortodoxia* vigente hasta el momento, que correspondería mayoritariamente a lo que se ha llamado la *escolástica soviética*, estribaría, según Mandel, en que las interpretaciones de la realidad estrictamente ceñidas a los textos originales conducirían a un dogmatismo desnaturalizante, reductivo de la realidad, que niega la posibilidad de incluir nuevos elementos para el análisis. Agnoli, por su parte, duda de la sinceridad de esta concepción «abierta» del marxismo, ya que parece reposar en otra concepción dogmática, quizá menos reductiva, pero igual de rígida.

Lo que llama primeramente la atención de todo lector bien informado es el clima *irreal* que crea el desarrollo de la entrevista. Se trata de dos intelectuales que discuten sobre las posibilidades revolucionarias en la Europa desarrollada de fines de siglo XX. Por momentos parece una conversación que hubiera tenido lugar cincuenta o sesenta años atrás. Se habla de una ortodoxia marxista cuya pureza pretende defenderse contra las alteraciones del estalinismo.

1. Mandel, Ernest. *Marxismo abierto. Una conversación sobre dogmas, ortodoxia y la herejía de la realidad*. Entrevista de Johannes Agnoli. Barcelona, Grijalbo, 1982.

2. Ídem, p. 85. Es interesante la contraposición y crítica que de estas dos ideologías, *trotskismo* y *asambleísmo*, realiza Jorge Herrero, un marxista de tendencias libertarias. A pesar de que el autor intenta enjuiciar a ambas corrientes desde una izquierda que se quiere pragmática, se trata de una discusión entre tres corrientes diversas del radicalismo de izquierdas. La pretendida crítica a la extrema izquierda no se realiza sino desde otro punto de vista radicalizado: esta vez se trata de un confuso «socialismo libertario», lúcidamente crítico pero extremadamente confuso e inconducente en sus aspectos prescriptivos. Herrero, Jorge. *La imaginación subordinada. Crítica del pensamiento de la extrema izquierda*. Roma, Prospettiva, 1999.

Si ha de creerse a los autores, la revolución —por efecto de la organización y la acción del proletariado industrial— parece estar al caer en Italia.

Asimismo, el curso del capitalismo en los países occidentales también parece dirigirse derechamente hacia la socialización de los medios de producción. Se trata, en el caso de Mandel, de la muy particular forma de razonamiento del trotskismo, en el cual todo dato de la realidad, aun el que contradice expresamente las afirmaciones del materialismo histórico y dialéctico, es interpretado en apoyo y a favor de las propias expectativas revolucionarias.[3]

Negación de la naturaleza humana y tendencia totalizante-totalitaria del marxismo

En el transcurso de la entrevista aparece como tema central la cuestión de los diferentes ataques que recibe el marxismo desde diferentes corrientes críticas de pensamiento. Mandel reacciona enérgicamente contra los críticos del marxismo tales como Popper, que afirman el carácter de «religión secularizada» del marxismo y por lo tanto su pretensión de totalidad, su objetivo de construcción de una sociedad ideal.

A su vez, contrapone tal visión crítica del marxismo con otra, representada por Baudrillard, Castoriadis, Guattari, Reich, De Man y otros, que lo acusa de ser excesivamente racionalista y economicista, aspecto que lo lleva a infravalorar el papel que juega, en los asuntos humanos, lo instintivo, lo inconsciente y lo irracional. Así concebido —concluye Mandel— el marxismo habría «de fracasar necesariamente en tanto que instrumento de emancipación».[4] Tal perspectiva reprocha al marxismo una insuficiente aspiración de totalidad.

Mandel se ocupa de refutar la primera crítica, reafirmando el carácter científico del marxismo (haciendo la distinción canónica entre *ciencia marxista* e *ideología estalinista*), y negando la tendencia necesariamente totalitaria del marxismo, para pasar luego a la revisión de la segunda: la exclusión, en el campo de atención del marxismo, de la estructura instintiva del hombre.[5] A la objeción, es-

3. Kolakowski, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo. III. La crisis*. 2.ª ed. Madrid, Alianza, 1985, p. 212.

4. *Marxismo abierto*, pp. 33-35.

5. Ídem, p. 45. Se advierte en este punto la identificación que para las partes en discusión posee el concepto de *totalidad* con el de *totalitarismo*.

grimida por los que acusan al marxismo de falta de concepción totalizante, de no contemplar al hombre total y, por tanto, de no poder transformarlo íntegramente, Mandel afirma que se está en lo cierto.

> Mi primera respuesta sería: nos declaramos culpables. El marxismo no tiene en absoluto la pretensión de solucionar la totalidad de los problemas humanos. Precisamente no es ninguna doctrina quiliástica de salvación. Indudablemente, no suministra recetas de terapia individual apta para la totalidad de los individuos humanos.[6]

Las pretensiones del marxismo —prosigue— son mucho más modestas. Sin embargo, la lista que enuncia —apenas «media docena» según sus palabras— asombrarían a cualquiera.[7] Pero ése no es el caso. Lo importante es que, en primer lugar, Mandel afirma que los críticos del marxismo que le reprochan a éste una ausencia de concepción total parten de la idea de que los problemas psicológicos individuales pueden resolverse de manera aislada al margen de la problemática social, sin advertir que están estrechamente relacionados. Inmediatamente a continuación y como vuelta definitiva de tuerca de la idea anterior, se muestra de acuerdo con Ernest Bloch en

> historizar y relativizar también el componente instintivo de los hombres, es decir, conceptuarlo como sujeto a transformaciones, al menos en sus formas de manifestación más importantes, ocasionadas por las condiciones sociales.[8]

6. Ibídem.

7. «De los mil problemas con que se han visto enfrentados los hombres desde que existen, apenas se propone resolver media docena: suprimir a escala mundial el hambre, la miseria, la falta de bienes necesarios para la supervivencia; sustituir la producción de mercancías y la economía monetaria por una economía basada en la satisfacción directa de las necesidades; hacer imposible la guerra y la utilización masiva de la violencia; eliminar cualquier forma de explotación, opresión, sometimiento, violentación del hombre por el hombre; abolir la división de la sociedad en clases y con ella también su separación en productores y administradores, la propiedad privada, la lucha competitiva orientada al enriquecimiento individual, y la escisión congruente con ella de la humanidad en estados nacionales hostiles entre sí y lograr un sistema de cooperación y solidaridad humana general y universal; asegurar a toda mujer, a todo hombre y a todo niño las premisas materiales y sociales para la plena realización de sus posibilidades humanas.» Un poco más adelante, concluye: «así pues, nada de doctrina de salvación, ninguna falsa promesa de "final de la historia"». Ídem, pp. 45-46.

8. Ídem, p. 48.

Poco importa aquí que los «instintos del hombre» de los que se habla no sean en realidad sino *inclinaciones* y, por lo tanto, mediadas por la razón y sujetas a ella. Lo que aparece como elemento clave es la historización, la afirmación del carácter contingente de tales tendencias. Lo contrario, la idea de un estatus natural e inmodificable de las mismas niega, como bien dice Mandel, todo cambio auténticamente revolucionario.

> Pero precisamente cuando se niega esto [el carácter contingente de los instintos] y se considera con Freud la ambivalencia del amor y del odio en relación con el padre como un dato permanente en toda la historia, se choca inmediatamente con la contradicción básica de que las constantes *transformaciones* y revoluciones sociales, que las innovaciones radicales, ni pueden ser explicadas por instintos *permanentemente* en acción ni pueden ser impedidas por ellos. ¿Por qué esto, que es tan manifiesto en cuanto al pasado, ha de carecer de pronto de validez para el futuro?[9]

El presupuesto esencial para la revolución social, para el cambio radical de la realidad social, es el rechazo de todo atributo natural y necesario del hombre.[10] Aparece aquí sin ambages la *ausencia de supuestos* como nota propia de la modernidad. Pero, además, cabe arribar a otra conclusión. Al afirmar la contingencia de las tendencias del hombre, al historizarlo y enlazar estrechamente a éstas con los problemas sociales, se sigue que en el futuro tales tendencias deberán desaparecer.

Si se considera que la humanidad actual tiene su destino manifiesto en la sociedad sin clases, la desaparición de las tendencias ins-

9. Ídem, p. 49.

10. Lo cual entra en contradicción con lo que se afirma a continuación: «No hay duda de que el asalariado medio en la sociedad burguesa no es nunca un individuo psíquicamente sano por completo (sea cual sea el contenido que se le quiera dar a esta fórmula un tanto curiosa); si no, no sería el producto de una sociedad que le enajena, que le oprime, que mutila su ser hombre.» Ídem, p. 54. Si no es posible afirmar que determinadas tendencias responden a la naturaleza humana y tampoco es posible, en razón de ella, distinguir un *estado normal o perfecto* de tales tendencias de uno patológico, menos aún lo es afirmar que el marxismo tiene sobre tales desórdenes un efecto terapéutico. Pero es claro que la negación de la naturaleza humana es presupuesto esencial de toda izquierda. Esto pone en evidencia las contradicciones y debilidades estructurales en las que cae una tesis como la de Peter Singer. El primer postulado de lo que denomina la «izquierda darwiniana» afirma lo siguiente: «*A Darwinian left would not deny the existence of a human nature, nor insist that human nature is inherently good, nor that it is infinitely malleable*». Singer, Peter. *A Darwinian Left*. New Haven, Yale University Press, 1999, p. 60.

tintivas del hombre se puede atribuir a dicha sociedad, es decir, al socialismo. La aspiración de *totalidad*, expulsada con resolución por la puerta en otro momento de la discusión, se filtra inadvertidamente por la ventana. El marxismo aparece como una doctrina de salvación integral, por más que Mandel niegue una formulación en tales términos.[11]

Los problemas de la organización y la acción revolucionaria

Pero el rechazo de la naturaleza humana no acaba ahí. Precisamente en los aspectos relacionados con el orden social es donde aparecerá con más intensidad, aunque menos expresamente, tal rechazo. Lo interesante es que el anterior asentimiento tácito del entrevistador —Agnoli— a las afirmaciones del entrevistado —Mandel— termina por quebrarse. Aparecen dos criterios contrapuestos. El disenso aflora cuando Agnoli pregunta a Mandel por el famoso *sujeto revolucionario*, es decir, el ente social (clase o grupo) que conducirá a la revolución al conjunto de la sociedad.

> La discusión sobre la *centralità operaia* lo que cuestiona es si la clase obrera sigue siendo el centro único del proceso revolucionario o si entretanto han aparecido nuevos sujetos sociales que aspiran también a hacerse oír. Parece imponerse el punto de vista de que no sólo la clase obrera quiere una transformación social radical, que no sólo ella articula la famosa necesidad del comunismo, sino que esta necesidad se encuentra en todas las clases subalternas. En general, así pues, el centro se amplía: de la clase obrera a las masas dependientes (a determinados grandes sectores de las masas dependientes).

Agnoli apoya su afirmación y articula su crítica en la insistencia del Partido Comunista Italiano de defender la *centralità operaia*, lo que, según su perspectiva, muestra en definitiva la disposición de

11. Similar tendencia totalitaria termina teniendo su conclusión sobre el naciente movimiento ecologista europeo. En la medida en que tales movimientos no articulen y subsuman la lucha por el medio ambiente en la lucha de clases, terminarán constituyendo nuevas formas de corporativismo reaccionario. *Marxismo abierto*, p. 76. Agnoli calificará directamente estas tendencias de «fascistas». Ídem, p. 59. Más allá del error de atribuir al fascismo caracteres «conservadores», la razón por la cual estos izquierdistas toman con recelo el reclamo ecologista autonomizado de otros núcleos ideológicos de izquierda es clara: el ecologismo remite a una idea de *naturaleza*, y defiende o procura el restablecimiento de un equilibrio roto. Este concepto es puntualmente rechazado por Mandel, el cual lo considera como una posición *reaccionaria*.

tal organización a cooperar con el sistema económico y político imperante, insertándose en el mismo como una entidad reformista. Mandel replica que uno de los mayores méritos de Marx ha sido mostrar «hasta qué punto los movimientos radicales de emancipación sólo pueden tener éxito si se vinculan no sólo con intereses específicos de clase, sino también con una *situación* específica de clase que permita a la clase llevar a cabo la transformación radical de la sociedad».[12]

Desde ahí es clara la reafirmación, en plena consonancia con la ortodoxia marxista, del proletariado —es decir, quien debe vender su trabajo para subsistir, y no cualquier clase subalterna— como sujeto único y excluyente del proceso revolucionario. Mandel cuestiona las afirmaciones de Agnoli al señalar que el error estratégico de la extrema izquierda es «buscar minorías» que prosigan la lucha continua, «con independencia de la coyuntura y la disposición combativa de las amplias masas».[13] Para Mandel sólo el proletariado organizado —y del mismo, sólo aquel que constituye «los batallones más fuertes»— tiene la suficiente fuerza como para tener alguna posibilidad de triunfo contra el capitalismo.[14] El «sujeto revolucionario» de la extrema izquierda defendida por Agnoli está constituido por minorías marginales, incapaces de conducir por sí mismas un proceso revolucionario.

> Pero todo intento de apoyarse sólo en capas temporalmente radicalizadas, en capas radicalizadas por la miseria, o de concentrarse casi exclusivamente en ellas, amenaza con suscitar fenómenos análogos a los que comportó la opción de ultraizquierda, la política del social-fascismo del KPD [Partido Comunista de Alemania] después de 1928, con consecuencias enormemente peligrosas. Amenaza con situar a los sólidos batallones fuera de la lucha de clases.[15]

En esta argumentación comparativa de fuerzas, Mandel percibe un problema de proporción entre objetivos y medios. Mientras que el ultraizquierdismo al cual denuncia hace caso omiso de esa cuestión de proporciones, el marxismo —aun la variante de izquierda que él mismo encarna— toma nota del problema y ofrece una relación más satisfactoria. Agnoli responderá que en el caso del proletariado industrial italiano, el grado de organización no está en relación directa

12. Ídem, pp. 87-88.
13. Ídem, p. 97.
14. Ídem, p. 96.
15. Ídem, p. 100.

con la intensidad de lucha, cuyas expresiones más acentuadas deben buscarse en los niveles de organización más bajos.[16]

Consecuentemente, la cuestión de la organización y la acción políticas aparecen como un punto clave de disenso. En este sentido, mientras que Mandel llama la atención sobre los riesgos de «institucionalización» de la izquierda,[17] sigue defendiendo el modelo de partido revolucionario de vanguardia leninista, aunque con ciertos elementos críticos de origen izquierdista. «No creo que se pueda prescindir de un partido así —afirma— si lo que se pretende llevar a cabo es una auténtica transformación socialista de la sociedad.»[18] Agnoli contestará desde una posición claramente enfrentada: en su opinión, ha llegado la hora de cuestionar lo que él denomina la *forma partido*.

> Ha accedido al movimiento obrero una forma de organización que se vincula tendencialmente con el aparato coercitivo del Estado burgués y que en cierto modo desarrolla su estructura y sus procesos de decisión de acuerdo con el modo coercitivo estatal. La cuestión es si esta forma de organización, que es el partido de tipo clásico, sigue siendo el instrumento adecuado para impulsar organizativamente el proceso emancipatorio y revolucionario. La crítica de la política y la crítica de la forma Estado deviene crítica de la forma partido. La discusión, indudablemente, no ha ido más allá del estadio crítico. Pero la exigencia de constituir la autonomía por así decir innovadoramente en tanto que nueva forma de organización no puede seguir siendo ignorada.

Agnoli pide a Mandel la resolución de esta contradicción: ¿cómo lograr una forma de organización que desde su constitución misma garantice la emancipación y, consecuentemente, que no reproduzca los defectos propios de toda organización ya conocida?

> Esto significa que lo que está en cuestión, y seriamente, es la forma partido. Te ruego, en este contexto, que evites la respuesta de que lo que habría que lograr precisamente es un partido de nuevo tipo. Desde hace sesenta o incluso ochenta años se propugnan y se crean constantemente partidos de nuevo tipo. Pero siempre se reproducen los viejos tipos jerárquicos que estructuran la relación de dirección en el partido

16. Ídem, pp. 104-105.
17. Ídem, p. 85. Tal «institucionalización» se manifiesta en el excesivo electoralismo observado en los izquierdistas italianos.
18. Ídem, p. 83.

> y en el movimiento siguiendo el modelo burgués clásico. Lo que se pide, así, es una organización que haga del contenido emancipatorio también forma emancipatoria; que sea «eficiente» (éste es el gran argumento a favor del partido), es decir, que pueda intervenir con eficacia en la política, pero que también haga realidad *en sí* ya la emancipación para sus miembros. Marx decía que el Estado, un instrumento de dominación, no es apropiado para ser un instrumento de emancipación. ¿Acaso no hemos de aplicar esto mismo al partido?[19]

Mandel responde desde posiciones derivadas de la doctrina leninista. Refuta insatisfactoriamente el argumento de eficiencia en relación a la lucha contra el Estado burgués, ofrecido por Agnoli, manteniendo en cambio el principio organizativo del partido, al cual se justifica en razón de la heterogeneidad de la composición del proletariado y la discontinuidad de la actividad de las masas. Estos argumentos no hacen sino reafirmar el criterio de eficiencia del partido. Además, plantean la necesidad de distinguir, en términos organizativos, vanguardia y masa como articulación esencial para alcanzar los objetivos previstos.[20]

Agnoli replica que la distinción inserta en la concepción leninista del partido «las relaciones jerárquicas de la producción capitalista y de la sociedad de estructura burguesa». Tal jerarquía, es decir, la vanguardia, termina abortando toda acción revolucionaria: según este último, aquella «siempre ha sabido más, ha conocido la relación de fuerzas y ha decidido casi siempre que no había que lanzarse».[21] Insiste en que los partidos comunistas rompen indefectiblemente la continuidad revolucionaria y desechan la componente libertaria de la acción de masas.

La organización leninista de vanguardia, prosigue Agnoli, no «está en condiciones de sustraerse a la formación de un interés de grupo, de escapar de este modo al proceso de jerarquización y de impedir que se constituyan en su seno estructuras burguesas de dominación». Mandel se pregunta, ante estas objeciones, si las críticas de Agnoli hacia las formas conocidas de organización no ocultan en realidad la idea de que «las organizaciones son en sí mismas lo que no sirven».

19. Ídem, pp. 113-114. Sobre la perspectiva izquierdista de la organización revolucionaria y el régimen de libertades durante la primera fase de la revolución correspondiente a la toma y consolidación del poder, puede verse a Luxemburgo, Rosa. *La Revolución Rusa y otros escritos*. Madrid, Castellote, 1975.

20. *Marxismo abierto*, pp. 114-118.

21. Ídem, p. 118.

> Todo intento de considerar a las formas de organización en sí mismas, separadas tanto de la problemática política como de la dinámica general de las luchas de clases, conduce en último término a una interpretación idealista de la historia.[22]

Contra las precauciones de Agnoli —que Mandel identifica, en una línea de razonamiento típica del trotskismo, con el riesgo de burocratización— el economista belga sostiene que no hay garantías absolutas, sino relativas, basadas en el clasismo, la firmeza revolucionaria del programa y la democracia de las organizaciones.[23] Agnoli, por su parte, advierte que la disyuntiva entre masas no organizadas (espontaneísmo revolucionario) y vanguardia del proletariado (partido de concepción leninista) no resuelve el problema de la emancipación.

> Es utópica la acción de las «masas no organizadas» y es utópica la acción de la vanguardia separada. Pero ¿por qué siempre esta contraposición, precisamente dogmática, que atribuye al mismo tiempo a las masas la incapacidad de organizarse por su cuenta, con autonomía? Puede que esta incapacidad sea una tendencia histórica. Pero ¿es también una ley natural? El movimiento autónomo, la autonomía de clase en Italia tendría así, injustamente, motivos para rechazar la etiqueta de «espontaneísta». La espontaneidad en este sentido específico tiene que ver con un proceso natural, con una acción políticamente en parte no consciente. Pero la autonomía de clase se entiende a sí misma como *auto*dirigida, busca y encuentra formas de *auto*organización. Sólo la autonomía del movimiento emancipatorio crea las condiciones para el proyecto comunista. «Autoadministración» dices tú: autodecisión y no codecisón o decisión ajena. Pero autodecisión significa en alemán precisamente autonomía —y una revolución llevada a cabo por una clase a la que se imponen decisiones desde fuera no sería un acto de emancipación, no sería praxis, sino acontecimiento—.[24]

Sin embargo, es consciente de que sin una organización no es posible llevar a cabo ningún cambio social: «qué duda cabe —escribirá en el capítulo final— que la emancipación necesita organizarse. Las luchas de la última década han confirmado que sólo el *No* organizado puede hacer de la rebelión una revolución.»[25]

22. Ídem, pp. 121-123.
23. Ídem, pp. 124-125. La endeblez de tales «garantías» es evidente: tan sólo basta enfrentar el principio democrático con el principio de composición de clase o la fidelidad al programa revolucionario.
24. Ídem, pp. 129-130.
25. Ídem, p. 152.

La construcción del socialismo y la extinción-desaparición del Estado

Sobre la cuestión del Estado —o, para decirlo en palabras de Agnoli, de la *forma Estado*— parece haber pleno acuerdo. La crítica de Mandel se dirige a la interpretación dada por los seguidores del dogmatismo estalinista a la doctrina marxista leninista sobre el Estado. Mandel afirma que no hay en todo el corpus marxista o leninista una sola mención del *Estado socialista*.[26]

La consigna originaria de destrucción-extinción progresiva del Estado habría sido olvidada o ignorada por los representantes de la escolástica soviética, los cuales, en cambio, habrían forzado la doctrina en favor de sus objetivos políticos inmediatos, justificando así una construcción y fortalecimiento del mismo. La idea de eliminación del Estado habría sido confinada a los manuales de marxismo-leninismo. Agnoli agrega que tal renuncia vendría dada por el reconocimiento, por parte de los responsables del socialismo real, de que la existencia de una sociedad sólo está asegurada por un sistema de coerción.[27]

Finalizada la entrevista, Mandel agregaría —ya sin mediación de su interlocutor— una serie de consideraciones sobre la construcción del socialismo. Al proyectar sus concepciones a una forma de organización social que no tiene aún manifestación en la realidad —reconoce que «hasta hoy no se ha realizado en parte alguna»—, el economista parece perder la moderación y el sentido práctico de los que ha hecho gala frente a Agnoli. El objetivo de su planteamiento crítico está constituido, cuándo no, por los defectos observados en el sistema soviético y chino: se trata de evitar los fenómenos de enajenación comunes en el socialismo real. Mandel abre con la siguiente sentencia:

> estos fenómenos de enajenación no surgen de la esencia misma de la economía planificada centralmente y de la socialización de los medios de producción... el poder central de disposición sobre los medios de producción no conduce necesariamente a un poder central de disposición sobre las personas y a una inevitable jerarquización.[28]

Mandel basa su tesis en la experiencia revolucionaria. «Y en todas esas revoluciones —escribe— encontramos la misma tenden-

26. Ídem, pp. 14-21.
27. Ídem, p. 23.
28. Ídem, pp. 132-133.

cia principal a la autoorganización y a la autonomía en el plano más amplio.» Poco importa que los ejemplos que ofrezca de tal tendencia sean bastante pobres y sólo se refieran a las fases de toma y consolidación del poder y no a la construcción del socialismo. Lo interesante es que afirme que la «autoorganización y la autonomía en el proceso revolucionario son las mejores garantías para la autonomía y la autoorganización en la construcción de la nueva sociedad».

Tal forma de organización es hoy posibilitada por la altísima calificación técnica y cultural del proletariado, muy superior a la de los obreros de la primera mitad del siglo. La reducción de la jornada de trabajo, que en su opinión constituye un objetivo de definido carácter revolucionario, completaría el proceso, al posibilitar al obrero una dedicación a asuntos de administración, adquisición de información y nuevas calificaciones.[29]

Las capacidades aumentadas del proletariado llevarían a la construcción de una sociedad sin clases a través de un proceso de *autoeducación*, que tendría por objetivo la «*inmediata* abolición de la división del trabajo entre productores y administradores». Mandel muestra aquí de qué manera el proyecto igualitario de sociedad sin clases exige la eliminación de las especializaciones.[30] Finalmente, luego de plantear el modelo organizativo ideal del socialismo, accede al asunto de la economía planificada.

> Queda la objeción técnica: la economía de planificación central es, por su propia naturaleza, perturbadora cuando no destructora de la libertad, jerarquizadora y se basa en decisiones tomadas absolutamente al margen de la intervención del individuo y de las masas de los individuos.[31]

Mandel califica a esta objeción como «la vieja sabiduría liberal según la cual sólo la propiedad privada consiente decisiones privadas y sólo las decisiones económicas privadas son garantes de la libertad personal». Afirma que se trata de un planteamiento erróneo de la naturaleza de la planificación económica. «Una economía planificada —escribe— puede funcionar de abajo arriba, de arriba abajo, primero de abajo arriba y luego de arriba abajo, o incluso de

29. Ídem, pp. 136-138. Mandel niega que la reducción de la jornada se resuelva en apatía e indiferencia productiva y política —*aburguesamiento*— de las grandes masas.
30. Ídem, p. 139.
31. Ídem, p. 141.

modo puramente automático (a través de ordenador).» El economista belga afirma que no está probado que la planificación sólo es posible a través de decisiones jerárquicas o «despóticas».

Se trata, entonces, de una economía planificada a través de un modo democrático centralizado. Para ello sugiere «un consejo obrero democráticamente elegido o el consejo de todos los trabajadores de un país o un continente»,[32] o bien un sistema de consultas estructurado en una suerte de referéndum-cuestionario de frecuencia periódica. Mandel señala que las masas no pueden tomar decisiones más erradas que las que toman los pocos especialistas encargados de la conducción económica tanto en el Oeste capitalista como en el Este comunista.[33] La autoorganización concluiría en la definitiva y tan ansiada extinción del Estado.

> No hay que imaginarse el funcionamiento de un sistema así como si *todos* fuesen a intervenir en la decisión de *todo*, sino al revés, que por turno la mayoría creciente de los ciudadanos si no todas las personas, participaría en *cualesquiera* deliberaciones y decisiones. Éste sería también, en definitiva, el contenido real del proceso de *extinción del Estado*, en la medida en que *todos, allí donde se encontrasen* (naturalmente no en todas partes), pudiesen intervenir en la autoadministración.[34]

La contradicción profunda del izquierdismo: crítica *versus* revolución

El agregado individual de Mandel suscitaría en Agnoli una reacción adversa y ofuscada. Éste advierte que su entrevistado, pretendiendo superar todo dogma, proclama un marxismo abierto, para luego hacer ostentación de un dogmatismo invencible. Sin embargo, le sirve para articular una serie de reflexiones finales. En primer lugar, el marxismo abierto no se resuelve sino en la fijación de una perspectiva teórica determinada, que no permite la sustitución crítica de ninguno de sus parámetros. Agnoli concluye en que, en virtud de esa perspectiva ya fija e inflexible, Mandel es incapaz de reconocer la crisis del marxismo. Esto se concreta en el rechazo de la duda, a la cual Agnoli atribuye una potencialidad «explosiva».

32. Ídem, p. 142. El ejemplo que pone es como siempre un tanto pueril e inadecuado: la comunidad aldeana primitiva, planificada democráticamente. Ídem, p. 141.
33. Ídem, p. 143.
34. Ídem, p. 145.

> Sin embargo, lo que sucede más bien es que a los ortodoxos les resulta incomprensible la fuerza explosiva de la duda. Tampoco comprenden que la pretensión de ser revolucionario es algo inseparable de la praxis de análisis crítico permanente también de la propia posición.[35]

Agnoli está dispuesto a reconocer que el asunto no está exento de problemas: por ejemplo, la necesidad de una doctrina firme y consolidada para operar el cambio previsto.

> A primera vista la razón parece del lado de los ortodoxos: un movimiento revolucionario sólo alcanza el éxito, sólo es técnicamente eficaz, si dispone de una teoría, o mejor: de una concepción del mundo sólidamente asentada. Por ello la disciplina y la infalibilidad del pensamiento se entienden parte integrante de la disciplina (no casualmente llamada en la mayoría de casos «férrea») de la organización.

Los conceptos de *éxito* o *eficiencia* aplicados a la acción revolucionaria conducen a ésta a derroteros que terminan por abortarla. «La eficacia —prosigue— es una categoría tecnológica ligada al rendimiento y el éxito forma parte del sistema de valores de la elaboración ideológica pragmático-capitalista. Ambos empujan a la revolución por caminos equivocados.»[36] Sólo *la duda* tiene un verdadero potencial revolucionario, auténticamente emancipador.

> Por tanto, sigue siendo mejor para el marxismo aceptar alguna duda. Como se ha dicho, a partir de ella es inmensamente difícil desarrollar estrategias revolucionarias que, entre otras cosas, han de luchar contra la eficiencia de las estrategias y las instituciones de dominación capitalistas. Pero sólo a partir de ella se desarrolla un movimiento revolucionario que haga realidad ya en su propio funcionamiento y en las estructuras de su organización la emancipación, que no la aplace al día de la victoria triunfal-definitiva.[37]

Aunque la cuestión esté planteada de manera secundaria, a modo de refutación puntual de una perspectiva crítica sobre el marxismo, el eje de la discusión está constituido por las afirmaciones de

35. Ídem, p. 148.
36. Ídem, pp. 148-149.
37. Ibídem. Es pertinente aquí recordar la devastadora crítica que Wolfgang Harich dirigió al neoanarquismo. Uno de sus rasgos más característicos es el afán de inmediatez, la realización completa del ideal emancipatorio a partir de la ruptura misma de la revolución. Harich, Wolfgang. *Crítica de la impaciencia revolucionaria*. Barcelona, Crítica, 1988.

Mandel sobre la naturaleza humana. Tal pasaje es indispensable para comprender la constelación de temas y problemas que aparecen en la discusión y los posteriores agregados. La negación de aspectos inmodificables de la naturaleza humana permite a ambos interlocutores tratar los aspectos sociales del hombre con la mayor de las libertades y franquicias. Después de todo, éste aparece como una materia dotada de maleabilidad casi absoluta. Aparentemente, se pueden modelar sus formas sociales a placer. Pero ¿es esto tan sencillo?

El acuerdo mostrado por ambos sobre la eliminación-extinción del Estado parece mostrar que sí lo es. Se trata de una institución aparecida con el surgimiento del modo de producción del capitalismo burgués que sólo sirve para la dominación y el sometimiento. Agnoli advierte que lo que debe desaparecer en realidad es la coerción: el Estado sin coerción no es más que «sonido y humo».[38] La absoluta dimensión especulativa de la cuestión sobre la desaparición del Estado permite a ambos un acuerdo absoluto.

Lo mismo parece suceder, aunque no aparezca la opinión de Agnoli sobre este punto, con respecto al apéndice agregado por Mandel sobre la gestión de una economía planificada, aunque a la hora de *proponer* muestre las debilidades propias del marxismo. En primer lugar, sus afirmaciones no contemplan que el concepto de *economía planificada* remite a la idea de *plan*, la cual implica una concepción ideal previa a su realización, razón por la que no es posible concebir la autoorganización o la «planificación de abajo arriba». En segundo lugar, los recursos para evitar toda forma jerárquica, de mediación y de poder descendente terminan por introducir tales elementos en forma de *representación*, para el caso de los consejos democráticamente elegidos, y de *confección orientada de las encuestas*, en el caso del modo propio del referéndum.

Sin embargo, tal convergencia se quiebra rápidamente al pasar a otros temas, en virtud de las diferencias de criterio. El tono del diálogo cambia sensiblemente. Se trata de problemas puntuales que afectan directamente a los dos intelectuales y los tocan muy de cerca: el problema es la revolución. Mientras que Mandel, enrolado en una corriente reconocida de militancia y acción revolucionaria, adopta una postura más realista y moderada, Agnoli se ubica en posiciones radicalizadas. En esta cuestión la experiencia política directa, diferente en cada uno de los interlocutores, juega un papel en absoluto despreciable.

En los aspectos referidos a la organización y la acción política revolucionarias, Mandel sostiene que no es posible trascender las ac-

38. *Marxismo abierto*, p. 23.

tuales formas fijadas por el marxismo leninismo. Se muestra incluso ligeramente escéptico y cauteloso sobre el asunto de la autonomía obrera.[39] Agnoli contesta que todas aquellas repiten las formas burguesas de dominación, jerarquización e intereses de clase, y ninguna de las organizaciones conocidas garantizan la emancipación. La organización revolucionaria, tal como se la conoce hasta el momento, mata y ahoga los objetivos emancipadores. Mandel le pregunta si «la condena de la organización en sí por los riesgos que entraña equivaldría a aceptar la permanencia de la opresión».[40] Anteriormente, ha hecho un interesante comentario sobre la directa contradicción entre la emancipación absoluta y la vida en sociedad.[41]

Conviene hacer un repaso de los elementos del orden político y social que suscitan el rechazo del marxista alemán. Agnoli reacciona contra toda forma de *coerción*; rechaza la aparición de *intereses particulares* en las organizaciones y las *formas jerárquicas* de las mismas. La conjunción de la jerarquía y los ordenamientos sociales parciales lo lleva a rechazar toda forma de *mediación*, lo que constituye para él el repudio de toda «forma tradicional de *política*».[42]

También se muestra renuente a aceptar el protagonismo revolucionario limitado al proletariado, prefiriendo atribuírselo a los secto-

39. El asunto parece un caso de desconfianza pequeñoburguesa hacia la autonomía revolucionaria de la clase obrera: «Una organización revolucionaria, por tanto, ha de estar integrada en la República Federal (Alemana) por una cierta proporción de sindicalistas y obreros industriales.» Se trata en todo caso de *una proporción*, no de la totalidad: el asunto parece no casar perfectamente con la cuestión antes debatida del «sujeto revolucionario». Ídem, p. 111.

40. Ídem, p. 122. Ejemplo de la relevancia fundamental que tiene para la tradición de pensamiento marxista leninista la vinculación íntima entre praxis y organización revolucionarias es el texto del segundo punto del *Libro Rojo*, que parece pretender dejar de una vez por todas en claro la máxima esencial de todo buen revolucionario: «*If there is to be a revolution, there must be a revolutionary party.*» Mao Tse-Tung (Mao Zedong). *Quotations from Chairman Mao Tse-Tung*. Peking, Foreign Languages Press, 1966, p. 1.

41. «Elevar cualitativamente esta cantidad y extenderla al conjunto de la humanidad es posible si se solucionan determinados problemas sociales, aun cuando esto no conduzca a la libertad "absoluta" de cada individuo (lo que en una sociedad, es decir, en una vida en común de muchos individuos, es imposible por definición, dado que esta vida en común determina que unos individuos no dañen a otros y una congruencia absoluta de la realización total del principio del placer para miles de millones de individuos es una absoluta ilusión o, dicho con más exactitud, una pesadilla absoluta).» *Marxismo abierto*, p. 50.

42. «Sin duda no es fácil obtener información exacta acerca de los sujetos sociales nuevos, renovados o transformados. Pero si una cosa está clara es que no quieren saber nada de mediaciones a cargo de una organización de partido, de la separación entre economía y política, de la política tradicional en general.» Ídem, p. 151.

res dependientes en general: bajo tal ampliación se escondería una repugnancia a la formas parciales del orden social, similar, por otra parte, a la eliminación de la división del trabajo, tesis marxiana defendida puntualmente por Mandel. Rechaza incluso el elemental sentido de responsabilidad y la prudencia característica de toda jerarquía.

Es difícil concebir un rechazo más absoluto a los caracteres propios de todo orden social. La objeción fundamental de Agnoli está constituida ni más ni menos que por la *formalización* del orden social en general. A la *forma* Estado y la *forma* partido se podría agregar, igualmente, la *forma* sindicato, la *forma* clase social, la *forma* sujeto revolucionario, etc. Agnoli no comprende que su proyecto de emancipación niega toda sociabilidad entre los hombres. Muestra de ello es que identifica en la jerarquía e intereses de grupo a formas sociales históricas correspondientes a la dominación burguesa, sin advertir que en realidad constituyen caracteres esenciales de la sociabilidad humana.

De acuerdo con la perspectiva señalada, el concepto de *éxito* es una elaboración ideológica pragmático-capitalista y el de *eficiencia* corresponde a una categoría tecnológica (el argumento a favor de la organización se deriva de un criterio eficientista, propio del capitalismo). Es posible que el autor lleve algo de razón en esto: pero también es cierto que sin recurrir a conceptos similares es imposible evaluar la marcha del cambio social, que es a fin de cuentas lo que lo preocupa.

Emancipación total del individuo y sociabilidad son, por tanto, conceptos contrapuestos. Cabe preguntarse, ante tal posición, si es posible conciliar una crítica tan radical de lo social con la intención firme de modificarlo. «Los partidos históricos de izquierda —escribe Agnoli— han fracasado. Por todas partes hay una quiebra. Si conjugamos estas dos cosas, la quiebra de las organizaciones y la crisis de la teoría, es lícito cuestionarse: ¿sigue habiendo una perspectiva?»[43]

La tarea crítica emprendida por Agnoli no deja espacio a las certezas: de acuerdo con la modalidad moderna, la crítica es, ante todo, negación. Es, por tanto, natural que tal esfuerzo deje el campo lleno de dudas e incertidumbre. Agnoli niega que la culminación exitosa de la revolución sólo es posible si se posee una concepción del mundo sólidamente aceptada. Y afirma, contrariamente, que solamente la duda, con su «fuerza explosiva», posee una verdadera capacidad revolucionaria para emancipar al individuo.

43. Ídem, p. 128.

Pero ¿es esto realmente así? Como se sabe, la revolución es una forma de praxis política. En el ámbito del obrar humano, las acciones son necesariamente precedidas por una deliberación que concluye en una decisión, en una determinación a obrar. Con respecto al obrar, la duda es un momento previo a la decisión, y tal instancia no resuelta solamente produce cavilación, inmovilidad, parálisis. La duda *nunca* conduce al obrar, y por tanto, es absurdo atribuirle potencial revolucionario.[44] No es fuerza, porque no mueve. La aspiración al cambio social se queda en simple añoranza, en sueño inalcanzable.[45]

Conclusión: desde el izquierdismo hacia la izquierda

Se ha tenido ocasión de efectuar un repaso a las posiciones enfrentadas de dos intelectuales que se ubican a sí mismos a un extremo izquierdo del espectro de las identidades políticas. Se trata fundamentalmente de una discusión entre *izquierdistas* en el sentido más pleno de la palabra. Enfrenta a un izquierdista que conserva elementos empíricos de la acción, que advierte las contradicciones entre *teoría* y *práctica*, pero opta por la práctica, y a otro, que también las advierte, pero que hace su opción por la teoría. Si hubiese que buscar las formas más caracterizadas dentro del marxismo de dichas actividades humanas, debería identificarse a la *teoría* con la *crítica*, y a la *práctica* con la *revolución*. Esto lo han entendido así autores tales como Althusser y Habermas.

44. La atribución a la duda de un potencial revolucionario tiene claras semejanzas con las observaciones críticas de Robert Spaemann a la teoría del discurso libre de coacción de Jürgen Habermas, con la cual este último pretende eliminar toda manifestación de poder en el ámbito de la acción política. Toda acción es fruto de una decisión previa y, argumenta Spaemann, toda decisión constituye un ejercicio de poder. Spaemann, Robert. *Crítica de las utopías políticas*. Pamplona, Eunsa, 1980, p. 241. Cualquiera de las dos opciones —la duda como actitud revolucionaria o la pretensión pura del discurso libre de dominio— cancelan la posibilidad de obrar. Queda aquí claro cómo una perspectiva crítica del poder es común tanto a la izquierda considerada habitualmente como moderada —representada por Habermas— como a la extrema izquierda —en este caso, Agnoli—, lo cual llevaría a revisar los actuales criterios a partir de los cuales se distinguen extremistas y moderados.

45. Recientemente otros autores, preocupados por la renovación de la izquierda, han vuelto a incurrir en la prescripción política de la duda. Es el caso de Daniel Cohn-Bendit y José María Mendiluce, que han visto la necesidad de que la izquierda del siglo XXI pase «de las certezas a la duda», aunque luego adviertan, prudentemente, contra esta última, la cual, instalada «como forma vital para justificar la inacción, se convierte en perversa». Cohn-Bendit, Daniel; Mendiluce, José María. *Por la tercera izquierda*. Barcelona, Nuevas ediciones de Bolsillo, 2000.

Se tiene entonces que Mandel encarna —con ciertas reservas— al revolucionario, y Agnoli, al crítico. Mientras que Mandel representa un izquierdismo todavía fuertemente anclado en el marxismo, Agnoli, sin salirse definitivamente de la perspectiva marxista, parece mucho más dispuesto a plantearla críticamente. Pero, además, Agnoli, a raíz de sus planteos radicales, se ubica a sí mismo *a la izquierda* de Mandel. Estas distinciones conducen a preguntarse por el concepto de izquierda. Notoriamente, ambos están en un sector ideológico al que se conoce genéricamente como «izquierda». Se encuentran además en virtud de sus posiciones radicales, «a la izquierda de la izquierda». Finalmente, Agnoli se ubica «a la izquierda» de Mandel.

Cabe preguntarse si todas las distinciones enumeradas tienen el mismo sentido. Mientras que la primera —que refiere a un sector ideológico— parece delimitar ante todo una forma común de percibir lo social y actuar consecuentemente, las otras dos parecen tener más que ver con un modo, una actitud, algo distinto a un simple repertorio o sistema de ideas políticas. Por un lado, la situación «a la izquierda», automáticamente ubica al referido en una posición más radical y extremosa que el referente. Dentro del sector ideológico de la izquierda, una posición *izquierdista* hace alusión a posiciones radicales o extremistas. Izquierda y tendencia al extremo en este caso se identifican.

Se tiene entonces que *la izquierda* no solamente constituye una *distinción ideológica* sino también una *actitud* determinada. Pero si la izquierda es ante todo actitud proclive al extremo, a la radicalidad, puede preguntarse cómo se manifiesta ese extremismo: ¿se trata de una acción de agitación revolucionaria permanente o particularmente intensa, o quizá habría que buscarlo en posiciones teóricas? Se ha visto que Agnoli se distingue de Mandel por su talante hipercrítico, pero también por su escaso sentido de la acción política.

La entrevista —en realidad, una discusión— enfrenta a un marxista de izquierda con un izquierdista a punto de abandonar los postulados marxistas. El marxismo, para este último, constituye, aun en su forma más flexible y disminuida, una ideología, un sistema de ideas rígido, y en cuanto que sistema, *orden*, *disposición*. Por lo tanto, está expuesto a la crítica. El izquierdista termina independizándose de conceptos tales como *proletariado*, *partido revolucionario*, incluso *revolución*. Esto revela que la actitud de izquierda no se agota en el marxismo, ni tampoco constituye su versión más extrema. La prueba está en que un izquierdismo extremo se ve obligado a superarlo, no puede ser marxista o *quedarse en* el marxismo.

El marxismo aparece así como un género moderado del pensamiento de izquierdas, que se basa en una negación relevante de la realidad, pero que no renuncia a transformarla. El izquierdismo no es capaz de transformarla, en virtud de su actitud hipercrítica. Cabe afirmar, por lo tanto, que la actitud más propia de la izquierda reside fundamentalmente en la negación de la realidad. La actividad más característica de izquierda es la crítica, y no la revolución. Eso se comprueba si se echa un vistazo a las diferentes formas extremas de la izquierda, de ultraizquierdismo.

Mientras que el marxismo mantiene cierta relación con la realidad, el izquierdismo la ha abandonado totalmente. Si el marxismo constituye una forma disminuida de la política, el ultraizquierdismo es la pura negación de la misma. Es en este punto donde la distinción entre *izquierda revolucionaria* y *extrema izquierda*,[46] que Agnoli, aun sin comprender totalmente, advierte en las afirmaciones de Mandel, pasa a tener sentido pleno.

Es posible pensar, de acuerdo a lo afirmado, que los dos usos, descritos anteriormente, del término *izquierda* en el ámbito político, lo conviertan en una voz equívoca. Se trataría de dos usos sin ninguna relación entre sí. Pero la unidad de sentido aparece si se contemplan los aspectos ideológicos de la izquierda. Sería materia de otro trabajo, más extenso y detallado, hacer una exposición sobre este punto. Para el caso, basta señalar que la izquierda reconoce en este asunto dos direcciones diferentes: emancipación o igualdad.

Tales corrientes ideológicas de la izquierda, tanto la libertaria como la igualitaria, parten de formulaciones absolutas, y constituyen, en sus formas tendenciales, la negación de lo social. Es aquí donde aparece la izquierda como actitud: la izquierda en cuanto crítica y, por tanto, negación de la realidad social. La izquierda se revela entonces como un *complejo ideológico-actitudinal*. Una negación de lo social en sus formas naturales que, sin embargo, no niega la realidad social —por empíricamente innegable— del hombre, conduce inevitablemente a la formulación de proyectos que no contemplan esos caracteres necesarios.

El asunto tiene particular interés si se consideran las formas moderadas de la izquierda, sus expresiones reformistas. Mientras que los extremismos de izquierda acentúan los elementos actitudinales, los moderados optan por los ideológicos. Sin embargo, unos y otros constituyen una realidad continua, comparten una perspectiva común: a una determinada concepción de la realidad humana co-

46. *Marxismo abierto*, p. 109.

rresponden determinados proyectos sociales. Por otra parte, en cuanto que la realidad repite una y otra vez las formas sociales naturales y se resiste al proyectismo abstracto de la izquierda, la crítica se vuelve continua y el cambio social también. La izquierda —aun la más moderada— se constituye tendencialmente en extremosa: su compromiso con la realidad es siempre forzado, ocasional y provisorio.

Capítulo 6

LA IZQUIERDA DE LESZEK KOLAKOVSKI
De la recuperación a la pérdida del concepto

La izquierda interna del leninismo

En virtud de su carácter desprovisto de todo valor «científico», y de la carga valorativa con la que Lenin usaría del mismo, el término *izquierda* no constituyó, en los primeros años de desarrollo del marxismo leninismo, objeto particular de atención de los teóricos enrolados en tal corriente. La *izquierda* servía para definir un sector del socialismo revolucionario opuesto a las tesis de los comunistas bolcheviques. El *izquierdismo* tuvo en el primer leninismo un sentido claramente negativo, incluso ofensivo.

Sin embargo, la aparición de tendencias coincidentes con los antiguos adversarios «de izquierda» del leninismo, ahora en el seno mismo del partido comunista soviético y sus epígonos, obligaría a los ideólogos de tales sectores a reconsiderar la valoración negativa del término, ya que la vaga idea que hasta el momento representaba se adaptó muy bien a la denominación de la propia corriente. La lucha interna que desencadenó el enfrentamiento teórico llevó a esta «izquierda del leninismo» a una posición combativa, minoritaria, opositora y disidente.

El esquema se repetiría en muchas de las organizaciones partidarias que respondían a la III Internacional: la alineación en torno a cuestiones ideológicas adoptó la distinción bipolar izquierda-derecha. La revalorización del concepto por parte de sectores del leninismo llevaría a algunos intelectuales de los países del bloque socialista a preguntarse por su significado último y profundo. Es el caso de Leszek Kolakovski, disidente del comunismo polaco.[1]

1. Kolakovski, Leszek. *El significado del concepto «izquierda»*. En: *El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*. Madrid, Alianza, 1970, pp. 155-177.

Negación y construcción

El artículo se inicia con una serie de consideraciones sobre el carácter *transaccional* de toda obra humana. Dicha transacción, según el autor, tiene por partes al *instrumento* y al *material*.[2] Las revoluciones sociales, por tanto, pueden considerarse como transacciones entre «*utopía* y *realidad histórica*».

Es necesario formular aquí una primera objeción. Las «partes» de toda obra humana no parecen ser, como señala Kolakovski, *instrumento* y *realidad*. El instrumento no se constituye como tal si no se posee una *idea* previa de la acción a realizar. Por lo tanto, a la *realidad* se le debe «oponer» como parte proporcionada la *idea*, como ha explicado, para el caso concreto de la acción política, Bargalló Cirio.[3] Por otra parte, el instrumento sirve para adaptar la realidad a la idea, pero no se ve el motivo por el cual no sea parte de esa realidad en la que opera y sobre la que pretende plasmarse. Por esta razón debe considerarse a la utopía no como un instrumento (en cuanto que parte «opuesta» a la realidad), sino como idea (que representa, como dice el autor, el anhelo de modificar la realidad).

Retomando el hilo de las tesis del autor, a primera vista parece que el primer elemento que Kolakovski encuentra en el concepto de izquierda es la utopía. Pero advierte que «la construcción de una utopía es siempre un acto de negar la realidad que encontramos ante nosotros, un anhelo de modificarla».[4]

El uso que el autor hace del término *utopía* es en sentido amplio, y se podría definir como la concepción de un orden social ideal. No se trata del concepto preciso, que es el que se desprende de su origen histórico y de su propósito aleccionador. Utopía, según el concepto más antiguo y estricto, es la descripción con fines acotadamente pedagógicos de una sociedad perfecta, de la que se descuenta que *no tiene lugar*: es una proyección por defecto de los vicios sociales.

Originariamente, la utopía no constituía una negación del orden social existente sino en la medida en que no lo describía y refería al mismo de forma indirecta y crítica, a veces irónica. El uso que recibe en las corrientes de pensamiento contemporáneo pierde paradójicamente la condición originaria (*lo que no tiene lugar ni*, cabe agregar, *puede tenerlo*) para convertirse en un proyecto social lejanamente

2. Ídem, p. 155.
3. Bargalló Cirio, Juan M. *Ubicación y proyección de la política*. Buenos Aires, Adsum, 1944, pp. 39-56.
4. *El significado del concepto «izquierda»*, p. 156.

realizable. Conviene retener tales precisiones, porque el autor volverá abundantemente sobre el punto.

Kolakovski establece una relación entre utopía y *negación*: según el autor, aquélla reconoce su origen en ésta. La novedosa naturaleza de proyecto social alternativo de la primera nace del rechazo a que mueve el orden social existente. La negación, por lo tanto, pasa a constituirse en el elemento basal del concepto de izquierda.

> *Pero la negación no es lo contrario de la construcción, sino sólo lo contrario de la afirmación de la situación existente.* Por ello, el acusar a alguien de que realiza un acto de negación, y no un acto de construcción, resulta un argumento inválido, pues todo acto de construcción es necesariamente una negación del orden existente.[5]

La oposición, por tanto, entre negación y *construcción* no sería tal. A partir de la inclusión del concepto de construcción, el autor pretende suprimir o atenuar la pura y estéril negatividad originaria de la izquierda.

> La diferencia entre la labor destructiva y la labor constructiva constituye sólo una mistificación verbal, empleada para designar una diferencia entre las modificaciones que uno considera perjudiciales y aquellas otras que tiene por beneficiosas. Pues en realidad toda modificación es un acto que incluye a la vez, por necesidad, la negación y la construcción y que constituye sólo lo contrario de la afirmación.[6]

Kolakovski afirma que la actitud primigenia de la izquierda es la negación de lo existente. Pero también afirma que la izquierda es construcción. Según el autor, precisamente del primer rasgo es posible deducir el segundo.

> Pues la izquierda —y ésta es su característica inmutable e indispensable, aunque no suficiente— constituye un movimiento de negación frente al mundo que el hombre encuentra ante sí. Esto nos hace ver que la izquierda es una actividad constructiva; es, simplemente, la tendencia a modificar las cosas.
>
> Por ello *la izquierda rechaza el reproche que se le hace de ser sólo una negación y de no poseer un programa constructivo.*[7]

Éste, según Kolakovski, es el carácter radical de toda izquierda. La cuestión está en saber cuál de los dos rasgos señalados por el autor

5. Ibídem.
6. Ídem, p. 157.
7. Ibídem.

—negación y construcción— reviste el carácter esencial de la izquierda, ya que la dos nociones puras son, si no contrarias, al menos contradictorias. Construir implica necesariamente contribuir de algún modo a traer algo al orden de la existencia. Si en el orden práctico la *negación* (lo cual, en términos modernos, es sinónimo de crítica) tiene su correlato —nunca puro ni riguroso— en la *destrucción*, y la *afirmación* tiene su correspondiente —nunca puro ni riguroso— en la *conservación*, consecuentemente la *construcción* poseerá un fundamento teórico primario en la *afirmación* (de lo que se pretende construir) y secundario en la *negación*, solamente en la medida en que para construir una cosa es previamente necesario destruir o modificar esencialmente otra.

La construcción se basa en una afirmación, en una voluntad de obrar y de aceptar los materiales disponibles en la realidad, y a la vez en una negación, en cuanto que voluntad de modificar o destruir lo ya existente. Quien construye, afirma y acepta tanto la idea de acuerdo a la cual edificará, como los materiales de los que dispone en la realidad. En razón de que su construcción implica una cierta destrucción, asume también la «negación» que la construcción lleva consigo. Esencialmente se trata de una afirmación que lleva consigo una negación implícita, que puede ser más o menos sustancial.

Se tiene entonces que mientras la negación tiene como correlato práctico la destrucción, la construcción sólo puede derivarse de una afirmación, y secundariamente de una negación.[8] Si lo esencial de la izquierda fuese la construcción, la negación poseería —junto con la destrucción— un estatus subordinado al de la afirmación. Sin embargo, Kolakovski deriva directamente la construcción de la negación. La negación aparece por tanto como carácter sustancial de la izquierda, y la construcción es relegada a un rango subordinado, por no decir accidental.

Por otra parte, si la izquierda construye, contribuye a traer algo al orden de la existencia. También se ha visto que la negación de la izquierda se dirige contra lo existente. ¿Cuál será entonces la actitud de la izquierda ante su propia obra? No cabe otra posibilidad que la negación. La izquierda está obligada a negar su propia construcción: en caso contrario, al no partir de una negación originaria, *perdería su condición de izquierda*. Esta condición lleva a la izquierda a un estado de rechazo continuo, incesante e implacable, aun de su propio proyecto social, lo cual demuestra su carácter esencialmente *nega-*

8. Debe rechazarse por tanto la reversibilidad de la deducción de Kolakovski: «todo programa constructivo es una negación, y viceversa». Ídem, pp. 157-158.

dor. La negación como actitud permanente condiciona seriamente todo afán constructivo. La dinámica social que imprime la negación continua rechaza todo reposo o permanencia a lo cual tiende lo existente, sea construido o no.

Utopía

Se ha visto que el autor reserva a la *utopía* un lugar destacado en el concepto de izquierda. «Así, pues —precisa—, la izquierda viene definida por la negación, *pero no sólo por ella*, sino más bien por la orientación de esa negación; es decir, por el carácter de su *utopía*.» Más que la construcción, la utopía parece constituir el reverso positivo de la negación. Kolakovski precisa su concepto particular de utopía.

> Empleo la palabra «utopía» con toda intención, y no para expresar la absurda idea de que todos los cambios de la izquierda constituyen irreales quimeras. Tampoco uso ese término en sentido peyorativo. Entiendo por utopía un estado propio de la conciencia social, surgido como correlato mental del movimiento social que aspira a reformar radicalmente el mundo humano y que al mismo tiempo es un correlato inadecuado de tales reformas, pues no las refleja más que en forma idealizada y mistificada, lo cual otorga al movimiento real el sentido de realizar un ideal nacido de la pura esfera del espíritu y no de la experiencia histórica actual. La utopía es, pues, la conciencia mistificada de una tendencia histórica real.[9]

La utopía así entendida sólo puede tener lugar si es encarnada como proyecto por un movimiento social.

> En tanto no exista más que de modo latente y no encuentre una expresión en los movimientos sociales de masas, tal tendencia da lugar a utopías en el sentido estricto de la palabra; esto es, a modelos individualmente fabricados acerca de cómo debería ser el mundo. Mas, con el tiempo la utopía se convierte en una conciencia social actualizada; esto es, penetra en la conciencia de los movimientos de masas y forma parte de sus fuerzas motrices esenciales. La utopía pasa entonces del terreno del pensamiento teórico y moral al terreno del pensamiento práctico y comienza a determinar incluso la praxis humana.[10]

9. Ídem, p. 158.
10. Ídem, p. 159.

Sin embargo, señala los límites en la realización de las utopías, y el carácter en último término «inadecuado» de tal conciencia.

> Pero esto no significa que pueda ser realizada. La utopía continúa siendo un fenómeno perteneciente al mundo del pensamiento. Y aunque tenga detrás de sí la fuerza del movimiento social, más aún, aunque se convierta en la conciencia de ese movimiento, representa, sin embargo, una conciencia inadecuada, una conciencia que sobrepasa en mucho las posibilidades visibles de ese movimiento. La utopía es, en cierto sentido, una conciencia «patológica» (no en el sentido estricto de esta palabra, claro está, pues precisamente la conciencia utópica es un fenómeno social natural) y constituye un intento deformador de imponer una finalidad extrahistórica a la realidad histórica del movimiento.[11]

Por lo tanto, concluye Kolakovski, «la izquierda no puede existir sin la utopía». La utopía constituye un «instrumento para influir sobre la realidad, un recurso para planificar la praxis social». Además, adelanta una idea que aunque nebulosa, da la pauta de un carácter propio del pensamiento utópico. El autor relaciona a este último con el movimiento revolucionario y proclive al extremismo de toda izquierda.

> Ahora bien, el movimiento revolucionario es una síntesis de todas las reivindicaciones definitivas, una negación total del sistema anterior y, por ello, también un programa total. Un programa total de cambios: eso es precisamente una utopía. La utopía es un componente necesario de toda izquierda revolucionaria, y la izquierda revolucionaria es un producto necesario de la izquierda social tomada como un todo.[12]

No queda claro si la utopía es característica de la izquierda en general o lo es sólo de su variante revolucionaria. De todas maneras, es interesante la relación planteada, ya que muestra por vía de la posición de la utopía en la conciencia de izquierda, la tendencia de ésta —incluso en sus formas moderadas— hacia los extremos. Kolakovski no termina de sacar todas las conclusiones de las vinculaciones entre utopía y revolución.

Poco importa para el caso si la izquierda revolucionaria puede en realidad considerarse la extrema izquierda, o si es posible conce-

11. Ibídem. Sería interesante preguntar al autor qué diferencia esencial le mueve a rechazar las *quimeras irreales*, tal como lo hace en la p. 158, y, en cambio, defender las *utopías irrealizables* en la página siguiente.

12. Ídem, p. 160.

bir una forma aún más radical de la misma, si se atiende a su carácter de negación. La utopía se emparenta necesariamente con el extremo, por dos razones concurrentes. En primer lugar, torna todos los medios e instrumentos para realizarla en insuficientes. Para «realizar» la utopía es necesario emplear instrumentos radicales. Advirtiendo la necesaria conclusión a que lleva su planteo, Kolakovski escribirá posteriormente que «de aquí no se sigue, desde luego, que la tarea de la izquierda consista en recurrir, en cualquier situación histórica, a formas extremas de lucha».[13] Lamentablemente, omite las razones por la cual eso no vaya a suceder.

En segundo lugar, la utopía niega el carácter transaccional de toda obra humana. En la negociación entre instrumento y material —para decirlo, con las salvedades del caso, en términos de Kolakovski—, es decir, entre utopía y realidad, la *transacción* de la que resulta la revolución no es sino despojo, hurto y violencia sobre una de las partes: la de la realidad. El resultado, en razón de la endeblez de la materia prima ofrecida por la realidad, siempre termina siendo una concreción parcial de la utopía, es decir, una modificación limitada con respecto al objetivo planteado.

Pero la utopía sólo admite su realización total y acabada: toda otra acción parcial se considera como traición u oportunismo. A la vez, son conocidas las desventajas que posee una utopía a medio realizar.[14] El autor lo ve claramente cuando afirma que «jamás se puede alcanzar una meta revolucionaria mediante la simple suma de reformas; esto es, que un partido reformista consecuente no puede pasar jamás de modo imperceptible al estado de la revolución realizada».[15]

13. Ídem, p. 162.

14. «¿Por qué es irracional lo utópico? Porque a la manera de un fuego fatuo nos seduce en lugares en los que no quisiéramos detenernos en realidad. Quizá toleraríamos la parada como estación o paso hacia una meta anhelada. Si no llegamos a la meta, nos arrepentimos del camino. A la vista de la brevedad de la vida hubiéramos preferido pasarla en lugares más tolerables. El dominio limitado, controlado y justo no es una etapa en el camino hacia la libertad de dominio, sino que, por el contrario, se presenta como especialmente estable. El que quiere lo uno no puede querer lo otro. La alta estima de la utopía en las décadas pasadas se basa en el prejuicio nunca fundamentado de que las estaciones intermedias en el camino hacia ellas son metas ventajosas. Mas esto es un *theologumenon* secularizado.» Spaemann, Robert. *Crítica de las utopías políticas*. Pamplona, Eunsa, 1980, p. 14. El autor ha observado muy agudamente que «el máximo acercamiento a la utopía no puede alcanzarse por el camino que lleva a esa misma utopía». Ídem, p. 242. Kolakovski, al afirmar la centralidad del elemento utópico en la izquierda y al reconocer luego que se trata de un ideal irrealizable, deja a la utopía a medio camino.

15. *El significado del concepto «izquierda»*, p. 160. El autor hace aquí una distinción cualitativa entre reforma y revolución. Pero si la acumulación de reformas no

La condición de *programa total* de *cambio total* de la utopía revolucionaria exige *medios totales* —o convendría decir, radicales— y no se contenta sino con *resultados totales*. No hay *transacción* posible.

En virtud de su inseparable componente utópica, la tendencia *totalitaria* de toda izquierda es manifiesta, lo cual casa perfectamente con su carácter negador de lo existente, ya que sólo concibe una relación con la realidad en términos absolutos. Las manifestaciones totalitarias y violentas del utopismo parecen plasmarse en las reflexiones que le merecen al autor las vinculaciones entre utopía y revolución.

> Mas, ¿por qué la utopía representa la condición previa de todo movimiento revolucionario? Porque existe una gran experiencia histórica, la cual alienta de un modo más o menos difuso en la conciencia social, que enseña que las metas cuya consecución no es posible por el momento no se realizarán jamás si no se las formula cuando todavía resultaban irrealizables.[16]

El autor no advierte que la revolución y su inspiradora, la utopía, *sólo* aparecen en la praxis social si se considera que su realización es extemporánea. No hay margen para una evolución social en el sentido indicado por la utopía, ni madurez de las condiciones objetivas posible.[17]

> La aspiración a la revolución no puede surgir tan sólo en el momento en que la realidad está ya madura para ella, pues las condiciones de esa madurez son, entre otras, las reivindicaciones revolucionarias planteadas a una realidad inmadura.[18]

---

puede alcanzar nunca la entidad de revolución, las formas consensuadas y pacíficas de cambio quedan automáticamente excluidas de los procedimientos revolucionarios. La cuestión queda planteada en términos de medios y no de fines. Hacen falta medios radicales de praxis social. Es aquí donde aparece el carácter esencialmente violento e inmediato de la acción revolucionaria.

16. Ídem, p. 160.

17. Lo cual no parece estar en acuerdo con lo que el autor comenta sobre la extrema dificultad que implica «crear un socialismo de izquierda en un país retrasado». Ídem, p. 176.

18. Ídem, p. 161. De ello, Kolakovski concluye que «*la izquierda no admite la acusación de que persigue una utopía*. Puede polemizar con el reproche de que el contenido de esa utopía es socialmente perjudicial, pero no contra la acusación de utopismo». No queda claro si la afirmación del autor es de carácter explicativo o prescriptivo. Si se trata de lo primero, no se entiende la larga exposición sobre el carácter

El sentido del párrafo es elocuente. Pero Kolakovski nuevamente se queda en los umbrales, al no llegar a las conclusiones a las que tal afirmación obliga, en lo que se refiere a medios y resultados de la empresa utópico-revolucionaria. La realidad está *siempre inmadura* para las transformaciones revolucionarias propuestas por la izquierda: precisamente por ello son revolucionarias y utópicas.

Disolución

Precisado entonces el carácter constitutivo de la negación y la utopía en el concepto de izquierda, el autor pasa a detallar las ideas-fuerza de tal proyecto de sociedad utópica según la cual se procederá a su construcción. Se trata por tanto de definir los contenidos de la utopía. Pero Kolakovski reconoce que el concepto de izquierda «continúa sumido en una considerable falta de claridad». Elevada a una categoría histórica universal, aplicada a las más diversas épocas, su carácter «nebuloso» más bien parece ser captable «con el sentimiento» antes que con la inteligencia.[19]

En razón de lo anterior, se muestra inclinado a identificar la pertenencia a la izquierda de «movimientos, programas, actitudes» con respecto a otras realidades, que definirla «en la correlación de las fuerzas políticas de la sociedad tomada como un todo». El filósofo polaco parece aquí resistirse a precisar por encima de las circunstancias el concepto último de izquierda: es consciente de que la tarea a emprender es ardua, así que la encara procediendo por descarte. En primer lugar excluye las ideas de *libertad* e *igualdad*.

> Es verdad que las consignas tales como «libertad» e «igualdad» pertenecen a la tradición de la izquierda; pero desde que se han convertido en un lema universal, al que cada persona otorga arbitrariamente un sentido distinto, esas palabras han perdido todo sentido. En el curso del tiempo la izquierda tiene que definirse cada vez con mayor rigor.[20]

El hecho de que los ideales igualitarios y libertarios hayan adquirido un *carácter universal* los convierte, frente a la izquierda defi-

---

esencial de utopismo de la izquierda. Si, en cambio, fuese un juicio normativo, lo que deja de tener sentido es la afirmación posterior: «Nos esforzamos por hacer comprobaciones, no por presentar postulados.» Ídem, p. 162.

19. Ídem, pp. 162-163.
20. Ídem, p. 164.

nida por Kolakovski, en despreciables. Se advierte aquí la esencia negadora y adversativa de la misma: al generalizarse, tales conceptos han pasado a ser medios de engaño y su empleo resulta sospechoso.[21] El autor no pretende en ningún momento rescatar estos conceptos de la banalización de la que han sido objeto. Prefiere sacrificarlos y buscar otros. Lo mismo sucede con el venerado *socialismo* o la idea de *progreso*.[22] La solución que podría denominarse sociológica o clasista tampoco parece viable: la izquierda no puede definirse por su actitud frente a los intereses de la clase obrera.[23] En este sentido se advierte acertadamente que la izquierda es una categoría ideológica.

Pero ¿es posible precisarla? Kolakovski responde haciendo una extensa relación de los «caracteres de la actitud izquierdista en las diversas estructuras sociales».[24] Divide a dichas estructuras en *países capitalistas* y *países no capitalistas*. Debe señalarse que el autor no advierte sobre las dificultades que pueden presentar categorías tan imprecisas (más la segunda que la primera). Además, vuelve inadvertidamente a vincular a la izquierda con un régimen económico determinado. Si ha afirmado terminantemente que la izquierda no se identifica con el socialismo, no puede decir lo mismo del capitalismo, el cual, al parecer, confiere rasgos definitorios a la izquierda, diversos de los que podría tener en un régimen no capitalista. Por otra parte, como se verá, se convierten en absolutamente irrelevantes para el punto.

Actitudes de izquierda en el mundo capitalista vendrían a ser, por lo tanto, las siguientes: lucha por la eliminación de los privilegios, por la laicización de la sociedad y el pensamiento racional; lucha contra la opresión colonial, contra la discriminación y la desigualdad entre naciones, contra la limitación de la libre expresión, contra el racismo y contra el oscurantismo.[25]

Además, la izquierda no renuncia al empleo de la violencia en

21. Inversamente, Enrique Tierno Galván, luego de identificar a la libertad e igualdad como valores prioritarios y superiores de la izquierda, señala que, a pesar del «desgaste, empequeñecimiento y destrucción de los vocablos políticos, libertad e igualdad conservan aún gran parte de su dignidad primigenia». Para el autor citado, «es buena señal de que la izquierda tiene fuerza, el que las palabras que designan sus valores fundamentales mantengan un aspecto que no está desfigurado por el desgaste histórico». Tierno, Enrique. *Qué es la izquierda*. Barcelona, La Gaya Ciencia, 1976, pp. 18-19.

22. *El significado del concepto «izquierda»*, p. 164.

23. Ídem, p. 165.

24. Ídem, p. 166.

25. Ídem, pp. 166-167.

tanto que «forma inevitable de la vida social»; se muestra dispuesta a realizar «transacciones históricas pero no ideológicas», está liberada de todo «sentimiento sacral», y por lo tanto adopta ante la realidad una «actitud de revisionismo permanente». La izquierda tiende a «apoyar sus perspectivas en las experiencias históricas y en el conocimiento de sus tendencias evolutivas», «no tiene miedo a la historia», y cree «en la educabilidad y plasticidad de las relaciones sociales».[26]

Más allá de la confusión entre algunos de los principios enumerados (ejemplos claros de ellos son la contraposición entre *transacciones ideológicas* y *transacciones históricas*, que en el caso particular del marxismo es inexistente, ya que se trata de una ideología basada en una interpretación de la historia: de ahí la reversibilidad entre ideología e historia, o bien la utopía esencial de la izquierda y la conformación de sus perspectivas en base a las experiencias históricas y en sus tendencias evolutivas), la incompatibilidad de otros (referido a la *ausencia de miedo a la historia* y a la *fundamentación de las perspectivas* de la izquierda *en la experiencia histórica*, lo cual se opone al carácter negativo fundamental de la misma y al pretendido abolicionismo sistemático de toda memoria identitaria), y la notoria falsedad de alguno (por ejemplo, la *liberación de todo sentimiento sacral*: la izquierda mantiene sus dogmas, así como cualquier configuración de identidad; *la izquierda misma es un dogma*) el asunto más significativo es que el autor renuncia definitivamente a buscar la línea maestra de ese conglomerado de actitudes.

Kolakovski debe apelar a la enumeración, ya que se muestra incapaz de identificar el eje principal del concepto de izquierda en cuestiones no ya actitudinales, sino ideológicas. Es el punto más débil de su exposición, en el cual termina resolviendo en casuísmo el planteamiento medianamente firme que había mantenido hasta la explicación de la componente utópica en la conciencia de izquierdas.

Habiendo renunciado a los grandes ideales de la izquierda, el autor disuelve el concepto en formas circunstanciales. La lista de actitudes de izquierda es, no obstante, mayormente correcta: un estudio detenido de las ideas-fuerza que las determinan hubiera completado el cuadro conceptual. En todo caso, faltaría todavía poner en relación tales actitudes con los núcleos anteriormente definidos, es decir, la negación y la utopía.

Mientras que la relación de las mismas es bastante ostensible con la primera, la que puede establecerse con la segunda presenta serios inconvenientes. La utopía debe necesariamente presentarse

26. Ídem, pp. 167-168.

como un proyecto social total, y las que aquí se detallan son reivindicaciones parciales, más o menos razonables, pero en todos los casos de índole negativa, lo que termina por reforzar lo ya afirmado aquí sobre el rasgo dominante de la izquierda. Permanecen ausentes los rasgos utópicos y construccionistas de la misma.

La paradoja polaca

El verdadero carácter e inspiración del intento de Kolakovski se vislumbra con contornos precisos en las ocasionales alusiones a la derecha. Aquí, las invectivas se confunden con los intentos descriptivos. La derecha es, en palabras de Kolakovski, «la carencia de un programa y a la vez la carencia de una negación», «conservadurismo»,[27] en cuanto que contrario de la izquierda; «afirmación del presente», falta de escrúpulos, demagogia; para la derecha «lo único importante es el poder», desprecia toda ideología, lo que le permite «manejar una praxis extraordinariamente flexible».[28]

Por otra parte, afirma que mientras que la izquierda no puede prescindir de una utopía, a la derecha le alcanza un engaño (recuérdese sobre el punto que el autor había calificado a la utopía de «mistificación» y de «conciencia patológica»).[29] La carga valorativa aplicada a la distinción se acentúa cuando el autor describe a la izquierda y la derecha en el seno del comunismo polaco, con la intención de determinar si es posible hablar de un partido absolutamente izquierdista. La caracterización de la izquierda polaca correspondería a *la izquierda en países no capitalistas*. Aquí abandona toda consideración de pretensiones objetivas sobre el asunto.

Mientras que la *izquierda comunista polaca* es síntesis de la izquierda ideal (lucha contra el privilegio y la discriminación, contra el dogmatismo y el pensamiento mágico y obtuso; lucha por la igualdad entre naciones, la libertad de expresión, la democracia y el respeto al derecho, internacionalismo, etc.), la *derecha del partido* se identifica con el odiado estalinismo y reúne en sí todas las calamidades (dictadura, opresión, liquidación de libertades, renuncia a la soberanía y sujeción a potencias extranjeras, engaños y mentiras, conservadurismo y reaccionarismo).[30]

Se tiene entonces, en el caso polaco, una particular forma de de-

27. Ídem, p. 158.
28. Ídem, pp. 173-174.
29. Ídem, pp. 161-162.
30. Ídem, pp. 170-171.

recha pura e izquierda pura, que contradice las anteriores afirmaciones del autor en torno a la imposibilidad de identificar a la izquierda con un movimiento, un partido o una suma de partidos, el carácter relativo de toda izquierda y la inexistencia de formaciones que sean íntegramente de izquierda en todos los aspectos y siempre.[31]

Además, se da en el ámbito polaco la extraña situación de dos derechas —la reacción del partido y la reacción tradicional— que «encajonan» a la izquierda. No es que existan dos derechas que se oponen solidariamente entre sí *desde la derecha* a la izquierda comunista, sino una «tenaza de derechas» que aprieta a la izquierda por ambos lados. Aparece la situación absurda de que hay una derecha que presiona a la izquierda *desde la izquierda*.

La razón del forzado razonamiento de Kolakovski es evidente, y responde a motivaciones que se podrían calificar de retóricas: admitir un «carácter moderado de derecha» a la derecha estalinista equivaldría a otorgarle a ésta una situación central en el espectro, y por tanto, cercano a la izquierda; por otra parte, atenuaría su condición perversa, igualmente perversa, en opinión de Kolakovski, que la reacción tradicional polaca.

Ubicar sin más en la derecha del espectro tanto a la derecha reaccionaria como a la derecha estalinista implicaría afirmar que ambas derechas forman una unidad de dirección en la cual operan: la diferencia estaría en su mayor o menor radicalización. Pero la coexistencia de la izquierda comunista con una especie de «derecha moderadamente reaccionaria en el sentido tradicional» en el seno del partido se haría injustificable.

La solución a la paradoja bien podría ser la distinción entre una derecha —constituida por lo que él llama reaccionarismo tradicional— y una izquierda —encarnada por el comunismo— que en su interior admite una tendencia de derecha —el estalinismo— y una de izquierda —la disidencia que integra Kolakovski—. Sin embargo, el autor no parece estar dispuesto a ello porque en primer lugar agregaría, en el caso de la derecha e izquierda comunistas, a la común identidad institucional —la pertenencia al PC polaco— una común identidad ideológica amplia, lo cual lo obligaría a redefinir conceptualmente al estalinismo, al cual ha explicado anteriormente como la quintaesencia de la derecha.

Pero la común pertenencia a la izquierda como identidad extensa quitaría motivos al enfrentamiento interno, que es en definitiva lo que más preocupa al autor. De otra manera no se justificaría su interés por la izquierda como concepto, y más bien se hubiera confor-

31. Ídem, pp. 169-170.

mado con una distinción clásica, como por ejemplo, entre revolucionarios y contrarrevolucionarios. Kolakovski se olvida a estas alturas de todo análisis teórico del concepto de izquierda para violentarlo y utilizarlo a capricho. Nuevamente, la explicación que ofrece ante este cúmulo de contradicciones está escasamente fundada, evita cuestiones espinosas y no satisface.

> Renunciamos a comentar las causas históricas de esa situación que en una determinada fase del desarrollo ha provocado una crisis en el movimiento comunista. Vamos a limitarnos a señalar que la nueva izquierda en este movimiento surgió sólo cuando se tuvo conciencia de la nueva derecha. No vamos a investigar ahora el modo como una antigua izquierda degenera y se constituye en una nueva derecha; la historia del estalinismo ofrece un instructivo ejemplo de ello.[32]

Inevitablemente, la explicación que podría intentarse sería la desnaturalización de la izquierda a partir del acceso al poder. Sin embargo, el autor la rechaza de plano.

> Pero la causa de este fenómeno no parece estar en la conquista del poder por la izquierda; es decir, no parece cierto que la izquierda sólo pueda existir en la oposición, y que la conquista del poder contradiga a su naturaleza y la lleve inevitablemente a degenerar. Pues aunque la negación de la realidad forma parte de la esencia de la izquierda, de ello no se sigue necesariamente que tenga que ser siempre esa realidad la que se configure a despecho de los esfuerzos de la izquierda.[33]

Como se ve, la argumentación es insuficiente, extremadamente débil. Kolakovski muestra que es muy difícil componer un momento positivo de la izquierda, luego de afirmar su carácter negativo. El conflicto entre *izquierda* y *poder* es similar al que se plantea entre *negación* y *construcción*. Si la izquierda es negación, es absolutamente incompatible con el ejercicio del poder. El poder sirve para conservar o transformar la realidad existente. Pero aun cuando esa realidad se conformara de acuerdo al proyecto de la izquierda, la esencial actitud de negación de ésta conduciría a rechazarla: la otra actitud posible es la afirmación de esa realidad, o sea, *la derecha*.

32. Ídem, p. 172.
33. Ibídem.

Conclusión

Como se ha visto, la argumentación de Kolakovski en torno al concepto de izquierda va perdiendo fuerza en la medida en que va dando entrada en el texto a su sistema particular de valoraciones políticas. Lo que empezaba como un intento interesante de análisis filosófico termina hundido en las razones poco sustentables —al menos de acuerdo al propósito inicial del trabajo— del compromiso político personal.

Dentro de este esquema teórico progresivamente deteriorado, la idea de *negación* como elemento principalísimo es la única que mantiene una posición firme. La adición a este núcleo de las tendencias *constructivas* y *utopistas* de la izquierda sufre problemas serios de fundamentación. En todo caso, la prioridad de éstos sobre aquél no está clara. Mientras que la naturaleza negativa de la izquierda proyecta su sombra siniestra sobre todos los desarrollos posteriores, utopía y construcción se pierden en el momento en que el autor renuncia a proseguir en la línea conceptual del tema y se conforma con una caracterización ideológica cumulativa y circunstancial.

Por otra parte, Kolakovski no arriba a las conclusiones últimas con respecto a la utopía, que la vinculan directamente con formas puntuales de extremismo y totalitarismo. Al ignorar en redondo estos posibles desarrollos, su defensa del utopismo es precaria y no se puede sostener. Lo que sigue constituye una disolución del concepto en el mar de las circunstancias, y termina rematando en una manipulación abierta del concepto en beneficio del propio sector partidario donde milita. Negación y utopía desaparecen, disolviendo el horizonte conceptual de la izquierda.

Tal desnaturalización del impulso inicial conduce a preguntarse si es posible que el concepto de izquierda sea precisado por sus propios partidarios. A primera vista, parece que los intelectuales de izquierda no están dotados de los elementos teóricos adecuados ni del ánimo esclarecedor suficiente para conseguirlo.

En primer lugar, no parece posible articular nada que constituya una disposición sustancial de construcción o reconstrucción de la realidad, luego de haber afirmado que la relación de la izquierda con lo existente es esencialmente negativa. La tendencia a la negación (y la destrucción) prevalecerá por encima de toda edificación sobre las ruinas. En segundo lugar, la promoción de la utopía como instrumento de praxis social impulsa inevitablemente a formas totalitarias, represivas o despóticas, dirigidas contra la naturaleza humana: el recurso a la violencia está asegurado. En tercer lugar, no parece serio dejar el diseño de la utopía, es decir, el proyecto de sociedad

ideal, a merced de las circunstancias puntuales, lugar donde parece resolverse finalmente lo que cabe entender por izquierda. En ese caso, las quejas y reclamos por el padecimiento de arbitrariedades y violencias se invalida. A estas alturas, ya otros han definido qué se entiende por utopía y no están sino arbitrando los medios proporcionales para llevarla a cabo.[34]

Estas tres conclusiones parciales habrían llevado al autor por un derrotero más crítico y exigente, que lo hubiera conducido inevitablemente a revisar su adhesión a la izquierda, o por lo menos, a definir con precisión y mínima pretensión de objetividad los ejes principales sobre los que gira la discusión interna del movimiento comunista. Pero está claro que no se trataba de tan interesante empresa, sino de algo bastante más modesto.

34. De hecho, esto es lo que le sucede al autor, perseguido y finalmente exiliado por las autoridades gubernamentales y partidarias de su país.

Capítulo 7

IZQUIERDA E IZQUIERDISMO EN EL PENSAMIENTO DE LENIN

Espectro ideológico y praxis revolucionaria

Contra las desviaciones

La cuestión del significado profundo del concepto de izquierda puede recibir luces de lo que uno de los más importantes teóricos del pensamiento marxista entendería como las desviaciones de este último. Quizá pueda sorprender tal propósito, dada la visible desestimación, por parte de la izquierda actual, que ha sufrido el pensamiento de Lenin. Sin embargo, un análisis de tal corriente de pensamiento —hoy anatematizada por el resto de las variantes ideológicas afines— aporta claves fundamentales para la comprensión del problema conceptual planteado por la izquierda.

Buena parte de la producción literaria de Lenin está dedicada al análisis, crítica y condena de las corrientes de pensamiento y acción del socialismo que poseían elementos diversos a los del comunismo bolchevique. Debe explicarse el contexto en el cual aparecen las categorías de *izquierda*, *derecha* y *centro* en el pensamiento de Lenin: muy mezclados con el análisis teórico y práctico de estas doctrinas, se encuentran en su obra numerosas invectivas y epítetos denigrantes, irónicos o simplemente ofensivos. Tal carácter está dado fundamentalmente por el hecho de que los textos en los que tienen lugar tales análisis son en su mayoría de carácter polémico, redactados al calor de las discusiones ideológicas y publicados de manera inmediatamente posterior a su concepción.

Así, las categorías utilizadas para identificar a una idea o corriente y los insultos aplicados a la misma se mezclan, al punto que en ocasiones es imposible distinguir a unos y otros. A una *categoría* de análisis, frecuentemente se unen otras *categorías* que en realidad

fungen de calificativos denigrantes, y que terminan por oscurecer y relativizar la precisión enunciada originariamente. Dentro de la crítica leniniana a las corrientes del socialismo y del pensamiento revolucionario diversas del bolchevismo cabe distinguir varios niveles de análisis.

En un plano superior, aparecen los aspectos más marcadamente *teóricos* de cada una de las corrientes, con especial mención a los objetivos finales de la acción política, la construcción del socialismo y la evaluación del estado ideológico, organizativo y anímico de las masas. En el plano medio, se encuentran las cuestiones referidas a la *praxis revolucionaria*, de la que cabe distinguir, a su vez, tres áreas diferentes: en la primera, la acción de *agitación* y *propaganda* de masas; en la segunda, el uso de *medios legales* de acción política y gremial, es decir, la intervención en parlamentos burgueses y aun reaccionarios y también en sindicatos de corte clásico; y en la tercera, la acción directa a través de *medios ilegales*, ya sea conspirativos o terroristas, usualmente violentos, que conducen a la desestabilización del régimen político imperante. Finalmente, en el nivel inferior se revisan las diferentes concepciones que tales grupos tienen respecto a su *organización* interna.

La insistencia específica del autor en alguna de estas cuestiones varía de acuerdo al defecto sobre el que quiere llamar la atención en la corriente de pensamiento o acción aludida. De acuerdo con estos parámetros, la vasta y machacona labor crítica de Lenin reconoce una serie de corrientes *desviacionistas* dentro del campo ideológico afín, que pueden agruparse en cuatro grupos, adoptando para su denominación el esquema bipolar izquierda-derecha.

El espectro ideológico leniniano

En su análisis y crítica de las diferentes corrientes alternativas del socialismo revolucionario, Lenin realiza, sin advertirlo, la revisión ideológica de todo un sector político que cabría denominar actualmente como *la izquierda*. Sin embargo, la categoría de *izquierda* como identidad amplia, como aglutinadora del pensamiento socialista, ya sea reformista o revolucionario, parece estar ausente de la doctrina del líder de la Revolución Bolchevique.

No hay, al menos en la parte de la obra revisada para la elaboración de este artículo, mención alguna a la izquierda como categoría extensa que reúna a las diversas ideas, agrupaciones y militantes que esperaban un cambio social radical, tanto en su vertiente emancipadora como igualitaria. Tampoco parece existir en el pensamiento le-

niniano la distinción entre *izquierda* e *izquierdismo*. Cada vez que el autor emplea el término «izquierda» es para referirse a las desviaciones izquierdistas, y no a un horizonte político o ideológico en el cual él mismo está incluido.

La misma ausencia puede notarse en las referencias a lo que denomina la tendencia política liberal-burguesa o los restos del denominado *Antiguo Régimen*, es decir, el grupo de ideas, instituciones, militantes y partidos que responden en mayor o menor medida al sistema de producción «feudal» o capitalista y a su superestructura política correspondiente. No hay ninguna alusión al mismo como *la derecha*, así como tampoco parece constituir *la izquierda* —con sus diferentes matices y divergencias internas— su adversario principal. No hay en Lenin izquierda ni derecha *propiamente dichas*, tal como se las entiende comúnmente. El único enemigo sustancial del capitalismo burgués es el comunismo, y éste se ubica fuera del tradicional esquema bipolar.

Es necesario preguntarse por las razones por las que Lenin prescinde de una entrañable distinción de la más pura tradición revolucionaria para designar la identidad extensa de los partidos socialistas. Y es que para Lenin no hay siquiera dicha identidad extensa. Todos y cada uno de los lugares de la distinción bipolar tienen una connotación negativa. Al respecto, no deben descartarse las razones culturales que operan en profundidad: es conocida la carga significativa de los vocablos rusos que comparten una raíz común con el término *derecha*,[1] y las connotaciones por defecto del término *izquierda*.

Primeramente, dichos motivos pueden encontrarse en la consideración que le merecían las diversas interpretaciones políticas del marxismo que no se ajustaban a su propia lectura y desarrollo del mismo. Se trata en todo caso de *desviaciones*. Los desviacionistas son gentes que no han comprendido, no han querido comprender, o —peor aún— desean desvirtuar la ortodoxia doctrinal. Dietrich Geyer ha caracterizado muy precisamente el concepto de *desviacionis-*

1. En la lengua rusa, el radical *prav-* forma una significativa familia de palabras, de las que cabe destacar las más importantes: mientras que *právii* significa *hacia la derecha, el lado derecho*, *právo* designa al *derecho*, tanto en el sentido subjetivo como objetivo, así como también significa *verdaderamente, de veras*; *právda*, por su parte, es *verdad*; *právilo* se traduce por *regla*; *právit* es *gobernar, regir, conducir*; *pravítiel* quiere decir *regente, dirigente*; *pravosúdie* es *justicia*; *pravoslávie, ortodoxia* en sentido religioso; *pravospasóvnost* significa *aptitud, capacidad*; *pravomóchie* es *autorización* o *competencia*; *pravliénie* es *gobierno, régimen, administración*; con *pravomérnost* se designa a la *legalidad*, y *pravospisánie* significa *ortografía*.

mo en el seno del marxismo-leninismo.[2] Y toda la gama de desviaciones posibles se despliega sobre un eje de distinción bipolar, de izquierda a derecha.[3]

De acuerdo a este criterio, no hay «parientes cercanos», ni identidad extensa, ni *compañeros de ruta* del comunismo, sino enemigos más o menos declarados, que pueden contribuir de modo más o menos voluntario, explícita o implícitamente, antes o después, a los objetivos revolucionarios. Entre los enemigos menos declarados cabe encontrar a los desviacionistas de derecha e izquierda: pero no hay una *gran izquierda* como tal, que los una en una comunidad superior. Por lo tanto, *izquierda* y *derecha* son para Lenin categorías internas al movimiento obrero, al socialismo militante y al partido. La condena —a nivel teórico— de tales corrientes debe ser, en todo caso, radi-

2. «En el lenguaje comunista, el desviacionismo presupone que existe una verdad expresada institucionalmente, por principio inatacable, de la que no está permitido desviarse. A esta postura corresponden los postulados de la disciplina del partido y de la "unidad del partido", que en la Unión Soviética se atribuyeron validez axiomática, a más tardar, desde el X Congreso del Partido (marzo de 1921). Someter a los "desviacionistas", refutarles, obligarles a la autocrítica, son acciones propias de las circunstancias de cada partido comunista, en las que éste parte de que su opinión es por antonomasia idéntica a la verdad. Esto explica que a todas las manifestaciones de desviacionismo se les atribuyan cualidades moralmente defectuosas, y con frecuencia también criminales; explica también que la nobleza y el respeto ante la opinión de los que piensan de otro modo no sean imaginables en las luchas internas del partido. En todo caso, el desviacionismo es una actitud de resistencia y de contradicción, intolerable y digna de castigo, que choca con las leyes del partido. Esa actitud pone en peligro el poder del grupo dirigente, al poner en duda la "pureza" y la "sabiduría" de la doctrina oficial. El desviacionismo es considerado un delito contra el partido, una traición a todo lo que los comunistas están obligados a defender como sagrado. Como armas contra el desviacionismo pueden emplearse todos los medios imaginables.» Geyer, Dietrich. Voz *Desviacionismo*. En: Kernig, C. D. *Marxismo y Democracia. Enciclopedia de conceptos básicos. Serie Conceptos Fundamentales, Vol. 2*. Madrid, Rioduero, 1975, p. 38. Es buen ejemplo de esta concepción de la heterodoxia ideológica un estudio sobre las corrientes recientes del revisionismo, publicado en 1982 en su edición en idioma original, donde se trata a estas corrientes como «cuñas ideológicas de la burguesía en el movimiento obrero» y de «enemigos disfrazados de marxistas». Los revisionistas son, sin más, *enemigos de clase*. Mrachkovskaia, I. M. *La crítica de V.I. Lenin al revisionismo y la época contemporánea*. Buenos Aires, Cartago, 1984, pp. 11-12.

3. «Según cuál sea su "plataforma" ideológica, los desviacionismos son con frecuencia caracterizados con epítetos complementarios; desviacionismos "de izquierdas" y "de derechas" son las formas más usuales, que, por otra parte, están tomadas de la historia del parlamento y de los partidos europeos. De este modo, normalmente se asimilan al desviacionismo "de izquierdas" las actitudes subversivas, anárquicas o utópicas, y al desviacionismo "de derechas" las tendencias, conscientes o inconscientes, a reconciliarse con el enemigo de clase, a "capitular ante la pequeña burguesía".» Geyer, ob. cit., p. 37.

cal, incondicional y absoluta. En este plano de lucha no cabe diálogo posible.

En segundo lugar, la fuerza teórica y la plena vigencia de conceptos de proyección mítica tales como *revolución*, *socialismo*, *proletariado*, *clases* y *lucha de clases* hacían irrelevante en épocas de Lenin el esfuerzo por precisar una idea tenida por vaga y confusa: la *izquierda* como distinción termina siendo reservada a aquellos que se presentan dentro del campo propio como la desviación, la heterodoxia.[4]

Efectivamente, *izquierda*, *derecha* y *centro* están muy presentes en el corpus leniniano, aunque de una manera peculiar: sirven para calificar las corrientes socialistas y revolucionarias que difieren del comunismo bolchevique, y que en razón de su alejamiento de la ortodoxia, traicionan al socialismo y a la revolución. Puede reconstruirse en el pensamiento de Lenin un espectro completo de categorización política que tiene por polos extremos a la izquierda y la derecha. Pero sólo sirve para calificar y situar las diferentes *desviaciones* del socialismo revolucionario. El comunismo bolchevique queda excluido de dicho espectro.

Derecha

El primer grupo —que constituye la *derecha* del desviacionismo— puede denominarse genéricamente como *oportunismo*, y reúne todas las corrientes originadas en las interpretaciones evolutivas del marxismo, que afirman que la evolución propia del capitalismo conduciría al mismo a su crisis terminal. Lenin también denomina a esta modalidad específica con el término *economismo*. De acuerdo con esta corriente del pensamiento socialista, no hay posibilidad de operar sobre el estado de la conciencia de clase de las masas. En caso de que la evolución de los acontecimientos se produzca en el sentido deseado, no habrá necesidad de realizar labor alguna de proselitismo, organización o agitación. Y si de hecho no se produce, no hay manera de torcer el curso de los acontecimentos, por lo que se impone en todo caso una labor reformista, que apunte al mejoramiento de las condiciones de vida del proletariado.

4. Esto sirve para explicar la razón por la cual la discusión actual sobre el concepto de izquierda se haya disparado violentamente, logrando una profundidad y una vastedad inéditas. Había que esperar, para que ello sucediera, la crisis terminal de los conceptos con «potencial mítico» —en su momento oportunísimamente revestidos de carácter científico— internos a la izquierda.

Por esta razón, dichas corrientes se centran en formas de acción política a través de medios legales: la acción parlamentaria de orientación reformista —para lo cual adoptan el modelo organizativo de partidos burgueses—, y la acción gremial en los sindicatos —desde los que conducen o apoyan reclamos laborales, con el objeto de atenuar la difícil situación de la clase obrera—. A los representantes del socialismo parlamentario, Lenin llamará *oportunistas* propiamente dichos: luego de que Eduard Bernstein defina teóricamente la tendencia, a fines de 1899, recibirán por parte de Lenin el calificativo de *reformistas* o *revisionistas de derecha*. A los que actúan en sindicatos reaccionarios —es decir, aquellos que no aspiran a la revolución social sino a reivindicaciones puntuales—, los denominará *tradeunionistas*.

Lenin acusará a todos ellos de postergar las tareas revolucionarias *sine die* y de adaptarse al sistema de explotación imperante, colaborando en sus respectivos países con el imperialismo. A partir de 1914, apoyarán las tendencias belicistas, olvidándose del internacionalismo proletario: Lenin llamará a esta modalidad específica *socialchovinismo*. El oportunismo aparece a los ojos de Lenin como radicalmente viciado de graves errores teóricos, dado su compromiso sustancial con el capitalismo y la democracia burguesa, lo cual conduce, en el plano práctico, a la remisión de todo propósito revolucionario y la suspensión de los esfuerzos que llevan al socialismo.

Centro

La «izquierda inmediata» a la derecha del socialismo —es decir, el *centro*— está ocupada por el *kautskismo* o *centrismo*, del cual el marxista alemán Karl Kautsky constituye el principal exponente. En realidad, la caracterización leniniana del kautskismo, que data de octubre de 1918, lo ubica como una variante del oportunismo.[5] Se trata del rechazo a la dictadura del proletariado —al menos, tal como la han puesto en práctica los bolcheviques—[6] y a las formas re-

5. Lenin (seud. de Ulianov, Vladímir Ílich). *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*. En: *Obras escogidas*. Moscú, Progreso, 1980, pp. 487-494.

6. «Kautsky asegura a los lectores, con aire muy serio y extraordinariamente "docto", que, por "dictadura revolucionaria del proletariado", no entendía Marx una *"forma de gobernación"*, que excluía la democracia, sino una *situación* a saber, "una situación de dominio".» Ídem, p. 488. Por otra parte, cita Lenin a Kautsky: «La dictadura de las capas inferiores desbroza el camino de la dictadura del sable.» Ídem, p. 491.

volucionarias violentas que conducen a la guerra civil, el apoyo a la organización soviética tan sólo como medio de lucha pero no como medio de organización estatal, la intangibilidad de la producción económica, la promoción del evolucionismo como transición pacífica al socialismo y el sostenimiento del sistema democrático burgués.

Más allá de la atribuida proximidad ideológica de la izquierda, los inconvenientes teóricos que advierte Lenin en el centrismo son sustancialmente similares al oportunismo o revisionismo de derecha.[7] Es posible que el nombre de centrismo provenga de la antigua crítica de Kautsky *desde la izquierda* al revisionismo de Bernstein, razón por la cual se habría ubicado, desde la perspectiva de Lenin, en una posición más próxima a la izquierda que los revisionistas propiamente dichos.

Izquierda

Pero la caracterización que tiene mayor valor para el presente trabajo es la que el líder e ideólogo máximo de la Revolución Rusa haría de lo que denominará el *izquierdismo* (*levizná*). Se trata del análisis más completo de las desviaciones del socialismo revolucionario, y la piedra angular para reconstruir el concepto de izquierda en el pensamiento leninano. En 1918, Lenin daría noticia de lo que observaba como una peligrosa corriente teórica y de acción dentro del movimiento comunista europeo, en el folleto titulado *Acerca del infantilismo «izquierdista» y del espíritu pequeñoburgués*.[8] Dos años después, precisaría el concepto en *La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo*.[9]

Conviene revisar las manifestaciones principales y subordinadas advertidas por Lenin, y a partir de ellas intentar una identificación y articulación de sus elementos esenciales. El autor traza un esbozo preliminar del izquierdismo en las primeras páginas de su pequeño libro, luego de afirmar que «el bolchevismo ha crecido, se ha formado y se ha templado en largos años de lucha contra el revolucionarismo pequeñoburgués, parecido al anarquismo o que ha tomado algo de él y que se aparta en todo lo esencial de las condi-

7. «Para Europa, la enorme desgracia y el terrible peligro reside que en ella *no hay* un partido revolucionario.» Ídem, p. 494.

8. Lenin. *Acerca del infantilismo «izquierdista» y del espíritu pequeñoburgués*. En: *Obras escogidas*.

9. Lenin. *La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo*. En: *Obras escogidas*.

ciones y exigencias de una consecuente lucha de clase del proletariado».

En cambio, izquierdista es aquel militante poseído de un «ultrarrevolucionarismo... incapaz de manifestar serenidad, espíritu de organización, disciplina y firmeza». Posee ostensibles «veleidades revolucionarias», y es presa de un «entusiasmo furioso»,[10] muy similar al de los anarquistas. Por otra parte, se niega a «comprender obstinadamente... la necesidad de tener en cuenta con estricta objetividad las fuerzas de clase y sus relaciones mutuas antes de emprender cualquier acción política».[11]

También precisa su perfil sociológico: los izquierdistas, afirma, distan de ser el partido de la clase o de las masas: se trata en realidad de elementos «impregnados hasta la médula de la sicología del intelectual pequeñoburgués desclasado»[12] de «un grupo de intelectuales y de un reducido número de obreros que imitan los peores rasgos de los intelectualoides».[13] La naturaleza desviada y peligrosa de tal corriente será vívidamente caracterizada por Lenin, al atribuirle rasgos patológicos.

> Los comunistas alemanes, de quienes debemos hablar ahora, no se llaman «izquierdistas», sino «oposición de principios», si no me equivoco. Pero por lo que sigue se verá que tiene todos los síntomas de la «enfermedad infantil del comunismo».[14]

El primero de los errores teóricos advertidos por Lenin en el izquierdismo es la pretensión —profundamente ingenua, según su criterio— de cientificismo absoluto. Tal aspiración se manifiesta en la voluntad de poder pronosticar la fecha precisa de las crisis del capitalismo que conducirán a la revolución social: «es propio de niños —afirma Lenin— "comprender" la ciencia en el sentido de que ésta puede determinar en qué año, en primavera y en verano o en otoño y en invierno "debe" "empezar el hundimiento"».[15] Esta pretensión totalizante y universalista se encuentra asimismo en la tendencia «a remitirse a la escala de la historia universal en una cuestión de política práctica», lo cual «constituye el error teórico más escandaloso».[16]

10. Ídem, p. 546.
11. Ídem, p. 547.
12. *Acerca del infantilismo «izquierdista»*, p. 454.
13. *La enfermedad infantil del «izquierdismo»*, p. 567.
14. Ídem, p. 552.
15. *Acerca del infantilismo «izquierdista»*, p. 453.
16. *La enfermedad infantil del «izquierdismo»*, p. 566.

El segundo error es la confusión en la que viven los izquierdistas, los cuales «han tomado su *deseo*, su actitud político-ideológica, por una realidad objetiva».[17] En pocas palabras, la clásica manifestación del pensamiento desiderativo. También advierte que tal rasgo está estrechamente relacionado con otro, ya mostrado por el blanquismo en el siglo pasado: la negativa a aceptar las etapas intermedias en la implantación del comunismo.[18] El autor remite a Engels.

> Los 33 blanquistas son comunistas por cuanto se figuran que basta *su* deseo de saltar las etapas intermedias y los compromisos para que la cosa esté hecha, y que si —ellos lo creen firmemente— «estalla» uno de estos días y el poder cae en sus manos, el «comunismo será implantado» al día siguiente. Por tanto, si no pueden hacer esto inmediatamente, no son comunistas.
>
> ¡Qué pueril ingenuidad la de presentar la propia impaciencia como argumento teórico![19]

En la misma línea, Lenin reacciona enérgicamente contra las críticas lanzadas desde las filas del izquierdismo contra la construcción del socialismo en la Unión Soviética. El izquierdismo acusaría a los comunistas rusos de no rematar las formas de producción capitalistas y sus relaciones derivadas, de tolerar a la burguesía al frente de la conducción económica. Se trata, según los comunistas de izquierda, de una «desviación bolchevique de derecha».[20] De acuerdo a este sector ideológico, la revolución bolchevique estaría dirigiéndose hacia un sistema capitalista de Estado, y no hacia el socialismo.

> En primer lugar, los «comunistas de izquierda» no han comprendido cuál es precisamente la *transición* del capitalismo al socialismo que nos da derecho y fundamento para denominarnos República Socialista de los Soviets.[21]

Lenin afirma que nadie puede negar la condición transicional de la joven economía soviética.[22] De acuerdo a esta particular situación, el paso de la economía de la revolución al capitalismo de Estado constituiría un «gigantesco paso adelante». Consecuentemente, «pagar un mayor tributo al capitalismo de Estado, lejos de hundir-

17. Ídem, p. 568.
18. Ídem, p. 575.
19. Ídem, p. 567.
20. *Acerca del infantilismo «izquierdista»*, pp. 457-458.
21. Ídem, p. 459.
22. Ibídem.

nos, nos llevará por el camino más seguro hacia el socialismo».[23] La técnica capitalista es esencial para la construcción del socialismo.

> El socialismo es inconcebible sin la gran técnica capitalista basada en la última palabra de la ciencia moderna, sin una organización estatal armónica que someta a decenas de millones de personas a la más rigurosa observancia de una norma única en la producción y la distribución de los productos.[24]

El modelo a seguir estaba, en mayo 1918, a la vista de todos los marxistas: se trataba del Estado militar, *junker*, burgués e imperialista alemán. Éste reunía toda la gran técnica capitalista de la época, la organización moderna del capitalismo. «Mientras la revolución tarde aún en "nacer" en Alemania —escribe—, nuestra tarea consiste en aprender de los alemanes el capitalismo de Estado, en implantarlo *con todas las fuerzas*, en no escatimar métodos *dictatoriales* para acelerar su implantación.»[25] Y remacha, para escándalo de los izquierdistas: «el socialismo no es más que el paso siguiente después del monopolio capitalista de Estado».[26]

Lenin insistiría en la necesidad imperiosa de los socialistas de aprender de los «organizadores de trusts», ya que son los únicos experimentados en la «organización de la gran producción». Reconoce que «el partido del proletariado y la vanguardia del proletariado *carecen de experiencia* para trabajar independientemente en la organización de grandísimas empresas que sirvan a decenas de millones de habitantes».[27] Lenin precisa los momentos en los cuales la tendencia izquierdista se ha manifestado con fuerza, mostrando un criterio de evaluación y de acción política distinto al del comunismo bolchevique.

> Ha habido dos momentos en los que la lucha del bolchevismo contra las desviaciones «izquierdistas» de su propio partido ha adquirido una magnitud particularmente considerable: en 1908, en torno a la participación en un «parlamento» ultrarreaccionario y en las sociedades obreras legales regidas por las leyes más reaccionarias, y en 1918 (paz de Brest), en torno a la admisibilidad de tal o cual «compromiso».[28]

23. Ídem, p. 462.
24. Ídem, p. 463.
25. Ibídem.
26. Ídem, p. 464.
27. Ídem, pp. 471-472.
28. *La enfermedad infantil del «izquierdismo»*, p. 548. La paz de Brest es el acuerdo que firmaron las potencias centrales y el gobierno bolchevique, a través del

La exaltación de la corriente izquierdista aparece en torno a cuestiones puntuales de praxis política, referidas al uso de determinados medios ofrecidos por el sistema político institucional existente y a la asunción de determinados compromisos por parte de las fuerzas revolucionarias. Se ha visto anteriormente que el esquema leninista de praxis política concibe tres tipos solidarios de medios de acción: agitación y propaganda de masas, medios institucionales y procedimientos ilegales.

El izquierdismo descartaría de su repertorio de acción revolucionaria tanto la intervención en instituciones de gobierno y agremiación como el uso de procedimientos ilegales, concentrándose en la acción directa de masas. Es el primero de los reparos el que llamará la atención de Lenin. El izquierdismo plantea el rechazo total e incondicional a la participación en los sindicatos. Motiva su posición el carácter «reaccionario, estrechamente gremial, rutinario, apolítico» de tales organizaciones.[29] Frente a tales objeciones, Lenin contestará que «en su labor, el partido se apoya directamente en los sindicatos».[30] Le parece absurda la decisión por parte de los comunistas de izquierda de aislarse de las organizaciones obreras existentes, en razón del carácter ideológico de éstas últimas.

> Temer *este* «espíritu reaccionario», intentar *prescindir* de él, saltar por encima de él, es una inmensa tontería, pues equivale a temer el papel de la vanguardia del proletariado, que consiste en instruir, ilustrar, educar, atraer a una nueva vida a las capas y las masas de la clase obrera y del campesinado.[31]

La praxis revolucionaria exige una auténtica acción directa en las masas, en sus organizaciones más poderosas y establecidas. En este sentido, Lenin advierte contra las abstracciones sociales del izquierdismo.

> Precisamente la absurda «teoría» de la no participación de los comunistas en los sindicatos reaccionarios demuestra el modo más evidente con qué ligereza consideran estos comunistas «de izquierda» la cuestión de la influencia sobre las «masas» y de qué modo abusan de su criterio acerca de las «masas». Para saber ayudar a la «masa» y con-

---

cual se puso fin a las hostilidades entre Alemania, Austria, Hungría y Rusia, a cambio de una sustancial cesión del antiguo territorio imperial ruso.

29. Ídem, p. 561.
30. Ídem, p. 559.
31. Ídem, p. 562.

quistar su simpatía, su adhesión y su apoyo no hay que temer las dificultades, las quisquillas, las zancadillas, los insultos y las persecuciones de los «jefes» (que, siempre oportunistas y socialchovinistas, están en la mayor de los casos en relación directa o indirecta con la burguesía y la policía) y se debe *trabajar* sin falta *allí donde estén las masas*. [32]

No menos descabellada le parece la iniciativa de crear organizaciones sindicales comunistas ideológicamente puras, descontaminadas de todo desviacionismo pequeñoburgués.

Y tal es, precisamente, la necedad que cometen los comunistas alemanes «de izquierda», los cuales deducen *del* carácter reaccionario y contrarrevolucionario *de los cabecillas* de los sindicatos la conclusión de que es preciso... ¡salir de los sindicatos!, ¡renunciar al trabajo en ellos!, ¡crear formas de organización obrera nuevas, *inventadas*![33]

Lenin recuerda a los izquierdistas algo que parece elemental a cualquiera, menos a una mentalidad ideológica negadora de la realidad.

Podemos (y debemos) emprender la construcción del socialismo no con un material humano fantástico ni especialmente creado por nosotros, sino con el que nos ha dejado como herencia el capitalismo. Ni que decir tiene que esto es muy «difícil», pero cualquier otro modo de abordar el problema es tan poco serio que no merece la pena hablar de ello.[34]

Y vuelve a arremeter contra el ideologismo intelectualista del izquierdismo, manifestado en la resistencia a intervenir en los parlamentos de las naciones capitalistas. Tal conclusión práctica se desprende de la consideración de la situación de crisis terminal del sistema político correspondiente al capitalismo burgués. «El parlamentarismo —escribe— "ha caducado históricamente". Esto es cierto desde el punto de vista de la propaganda. Pero nadie ignora que de ahí a su superación *práctica* hay una distancia inmensa.»[35] El

32. Ídem, pp. 563-564.
33. Ídem, p. 563.
34. Ídem, p. 561. Lenin realiza una precisión sorprendentemente obvia, desde una concepción prometeica de la antropología revolucionaria: el tipo humano capitalista es sustancialmente diferente del que corresponde al socialista. Aquél es susceptible de ser refundado por la revolución socialista, puede ser recreado por los soviéticos. Sin embargo, no existe otro «material» que el disponible.
35. Ídem, p. 566.

ideólogo de Simbirsk niega de forma terminante la periclitación política del sistema parlamentario.[36] Consecuentemente, mientras el parlamento constituya una institución política poderosa dentro de las estructuras de dominación del capitalismo burgués, la intervención en el mismo por parte de los comunistas es obligada.

> Mientras no tengáis fuerza para disolver el parlamento burgués y cualquiera otra institución reaccionaria estáis *obligados* a actuar en el seno de dichas instituciones *precisamente* porque hay todavía en ellas obreros idiotizados por el clero y por la vida en los rincones más perdidos del campo. De lo contrario corréis el riesgo de convertiros en simples charlatanes.[37]

La explicación de la resistencia izquierdista a entrar en las instituciones del sistema de explotación imperante la encuentra Lenin en los elementos clásicos del pensamiento ideológico.

En respuesta a esta concepción de la praxis, Lenin afirma que la consecución de los objetivos revolucionarios no descarta la utilización de medios de ninguna índole. Sin embargo, es posible que en determinadas circunstancias se haga inconveniente el empleo selectivo de alguno de ellos: «En la combinación de las formas legales e ilegales, parlamentarias y extraparlamentarias de lucha es, a veces, conveniente y hasta obligado saber renunciar a las formas parlamentarias.»[38] La misma condicionalidad en el uso afecta a los medios ilegales. En este sentido, recuerda las épocas anteriores a 1917: «nosotros rechazábamos el terror individual sólo por motivos de conveniencia».[39] No obstante, la selección de los medios para obtener objetivos políticos debe determinarse a través del análisis de las circunstancias: «Transportar ciegamente, por simple imitación, sin un espíritu crítico esta experiencia a *otras* condiciones, a *otra* situación, es el mayor de los errores.»[40]

36. Lenin incluye una distinción valiosa para la comprensión de la mentalidad izquierdista: dentro de la doctrina revolucionaria existen aspectos propagandísticos y aspectos más operativos. La distinción podría remitir a las corrientes diversas de interpretación del marxismo, concretamente, las variantes racionalista y voluntarista. El autor parece identificar aquí los aspectos *propagandísticos* con los desarrollos teóricos que postulan la decadencia interna de las superestructuras correspondientes al modo y las relaciones de producción burguesas, enfrentándolos inconscientemente con la praxis revolucionaria. La transcripción referida parecería indicar que los izquierdistas son aquellos que toman a piejuntillas dichos aspectos propagandísticos.
37. Ídem, p. 568.
38. Ídem, p. 549.
39. Ídem, p. 547.
40. Ídem, p. 549.

En cuestiones referidas a la praxis revolucionaria específica, el esquema de argumentación leniniano despliega los mismos recursos esgrimidos contra el antiintervencionismo parlamentario y sindical. El revolucionario experimentado advierte que la lucha por el poder requiere maniobras, acuerdos y compromisos con diversos grupos, sobre todo en razón de dos circunstancias a las que debe enfrentarse. En primer lugar, la siempre compleja realidad en medio de la cual debe actuar.

> El capitalismo dejaría de ser capitalismo si el proletariado «puro» no estuviese rodeado de una masa abigarradísima de elementos que señalan la transición del proletario al semiproletario..., del semiproletario al pequeño campesino..., del pequeño campesino al campesino medio, etc., y si en el seno mismo del proletariado no hubiera sectores de un desarrollo mayor o menor, divisiones de carácter territorial, profesional, a veces religioso. De todo se desprende imperiosamente la necesidad —una necesidad absoluta— para la vanguardia del proletariado, para su parte consciente, para el Partido Comunista, de recurrir a la maniobra, a los acuerdos, a los compromisos con los diversos grupos proletarios, con los diversos partidos, de los obreros y de los pequeños patronos.[41]

En ocasiones, es posible utilizar las vacilaciones y fragilidades del enemigo de clase. En segundo lugar, la maniobra está dictada por el carácter prolongado y dificultoso de la lucha: «Se trata de un proceso largo, y las soluciones fulminantes tales como "ningún compromiso, ninguna maniobra" sólo pueden dificultar el crecimiento de la influencia del proletariado revolucionario y el aumento de sus fuerzas.»[42] Uno de sus más fuertes argumentos en contra del izquierdismo es el proceso por medio del cual el bolchevismo se hizo con el poder.

> Y si los bolcheviques obtuvieron este resultado, fue exclusivamente porque desenmascararon sin piedad y expulsaron a los revolucionarios de palabra, obstinados en no comprender que es necesario replegarse, que es preciso saber replegarse, que es obligatorio aprender a actuar legalmente en los parlamentos más reaccionarios y en las organizaciones sindicales, cooperativas, de seguros y otras semejantes, por muy reaccionarias que sean.[43]

41. Ídem, p. 581.
42. Ídem, p. 582.
43. Ídem, p. 543.

Lenin pone así en evidencia dos características propias del izquierdismo: por un lado, la tendencia a la simplificación y la negación de la complejidad del orden social; por el otro, su aspiración a la inmediatez, su incapacidad de reconocer la medida propia del cambio social. El revolucionario no puede prescindir de ningún medio que tenga a mano. En este sentido el pragmatismo de Lenin es absoluto y pretende fundarlo en la ortodoxia marxista.

> Marx no se ataba las manos —ni se las ataba a los futuros dirigentes de la revolución socialista— en cuanto a las formas, métodos y procedimientos de la revolución, comprendiendo muy bien cuán grande sería el número de problemas que se plantearían entonces, cómo cambiaría toda la situación en el curso de la revolución, con qué *frecuencia* y con qué *fuerza* habría de cambiar esa situación.[44]

Finalmente, dentro de las actitudes características del izquierdismo, Lenin encuentra el rechazo de éste a contraer compromisos. Explica que, aun después de la victoria bolchevique, fue necesario llegar a acuerdos parciales, retiradas, repliegues y compromisos.[45] Lenin ya se había expedido sobre una cuestión relacionada con este asunto en 1918, al fustigar duramente las críticas lanzadas por los izquierdistas contra el *defensismo* mostrado por los bolcheviques luego de la toma del poder, es decir, la renuncia a tomar la iniciativa militar contra las potencias imperialistas enemigas de la revolución y la consecuente postergación de la lucha internacionalista luego de la aparición de ideas tales como la «defensa de la patria socialista».[46]

> Y tener una actitud seria ante la defensa del país significa prepararse a fondo y tomar en consideración rigurosamente la correlación de fuerzas. Si las fuerzas son a ciencia cierta pocas, el principal medio de defensa *es replegarse al interior del país* (quien vea en esto, sólo en el caso presente, una fórmula traída por los pelos, que lea lo que dice el viejo Clausewitz, uno de los grandes escritores militares, acerca de las enseñanzas de la historia sobre el particular). Pero entre los «comunistas de izquierda» no hay el menor indicio de que comprendan la importancia del problema de la correlación de fuerzas.[47]

44. *Acerca del infantilismo «izquierdista»*, p. 466.
45. *La enfermedad infantil del «izquierdismo»*, p. 582.
46. *Acerca del infantilismo «izquierdista»*, p. 454-456.
47. Ídem, p. 457.

Volviendo a la cuestión de los compromisos, la posición izquierdista le parece indefendible. «La conclusión —escribe— es clara: rechazar los compromisos por principio, negar la legitimidad de todo compromiso en general, cualquiera que sea, constituye una puerilidad que incluso es difícil tomar en serio.»[48] Frente a quienes recurren al compromiso como instrumento político exclusivo —los ya mencionados oportunistas—, Lenin advierte que «hay compromisos y compromisos. Es preciso saber analizar la situación y las circunstancias concretas de cada compromiso o de cada variedad de compromiso».[49] Nuevamente, el análisis de la realidad se constituye en criterio principal de la praxis revolucionaria.

> Pero sería sencillamente un charlatán quien pretendiera inventar para los obreros una receta que diese por adelantado soluciones adecuadas para todas las circunstancias de la vida o prometiera que en la política del proletariado revolucionario no han de surgir nunca dificultades ni situaciones embrolladas.[50]

El último rasgo específico del izquierdismo que debe considerarse es el referido a los aspectos organizativos de acuerdo a los que aspira conformarse. En este sentido, el izquierdismo parte de una crítica profunda a la estructura de militancia y conducción propia del partido político. Así, distingue «dos partidos comunistas», uno que representa *a los jefes*, los cuales pretenden organizar y dirigir la lucha revolucionaria *desde arriba* y no dudan en entrar en compromisos y componendas con los partidos burgueses para asegurarse para sí la dictadura, y el *partido de las masas*, que espera el ascenso de la lucha revolucionaria *desde abajo*, y que renuncia a toda combinación con la burguesía, a la que aspira a derrocar incondicionalmente.[51]

Al respecto señalará Lenin que «contraponer, en *términos generales*, la dictadura de las masas a la dictadura de los jefes es un absurdo ridículo y una necedad». En realidad, el ataque izquierdista se dirige contra la organización misma en una estructura que hace posible la acción política: «negar la necesidad del partidismo y de la disciplina de partido: he ahí *el resultado* a que ha llegado la oposición».[52] Lenin debe recurrir a las nociones de organización social y política más elementales.

48. *La enfermedad infantil del «izquierdismo»*, p. 550.
49. Ídem, p. 551.
50. Ibídem.
51. Ídem, p. 553.
52. Ídem, p. 555.

> De todos es sabido que las masas se dividen en clases, que oponer las masas a las clases no puede permitirse más que en un sentido: si se opone una inmensa mayoría en su totalidad, sin dividirla según las posiciones ocupadas en el régimen social de la producción, a categorías que ocupan una posición especial en este régimen; que las clases están, habitualmente y en la mayoría de los casos (por lo menos en los partidos civilizados modernos), dirigidas por partidos políticos; que los partidos políticos están dirigidos, como regla general, por grupos más o menos estables, integrados por las personas más prestigiosas, influyentes y expertas, elegidas para los cargos de mayor responsabilidad y llamados jefes. Todo esto es el abecé, todo esto es sencillo y claro.[53]

El izquierdismo no solamente pone en revisión la organización partidaria y la disciplina necesaria, sino que además cuestiona el principio mismo de jerarquía y el carácter siempre parcial de todo cuerpo social. Para un líder experimentado, perfectamente conscien-

53. Ibídem. Es difícil resistirse a transcribir el pasaje más significativo del breve artículo titulado *Masas y jefes*, de Rosa Luxemburgo: «Por ello, la oposición entre los "jefes" y la mayoría que "marcha en su seguimiento" se encuentra abolida. El único papel de los pretendidos "dirigentes" de la social-democracia consiste en clarificar a la masa sobre su misión histórica. La autoridad e influencia de los "jefes" de la democracia socialista sólo crece en relación al trabajo de educación que cumplen en ese sentido. Dicho de otro modo, su prestigio y su influencia no aumentan sino en la medida en que los jefes destruyen lo que hasta aquí fue la base de toda función de dirigente: la ceguera de la masa; en la medida en que se despojan a sí mismos de su cualidad de jefes, en la medida que hacen de la masa dirigentes y de ellos mismos los órganos ejecutivos de la acción consciente de la masa. La "dictadura" de un Bebel, es decir, su inmenso prestigio e influencia, reposan únicamente sobre el inmenso esfuerzo que ha realizado por hacer, a la masa, políticamente mayor de edad. Y Bebel recoge hoy los frutos de ese largo esfuerzo, cuando la masa le sigue con entusiasmo, en la medida en que expresa, como lo hace hoy, la voluntad y el pensamiento de esta masa. Sin duda la transformación de la masa en "dirigente" seguro, consciente y lúcido, no puede ser más que un proceso dialéctico, puesto que el movimiento absorbe de manera ininterrumpida tanto elementos proletarios nuevos como tránsfugas de otras capas sociales. No obstante, tal es y tal seguirá siendo la *tendencia* dominante del movimiento socialista: la abolición de los "dirigentes" y de la masa "dirigida" en el sentido burgués, la abolición del fundamento histórico de toda dominación de clase.» Luxemburgo, Rosa. *La Revolución Rusa y otros escritos*. Madrid, Castellote, pp. 139-140. Es interesante observar cómo Luxemburgo desgaja las dos dimensiones o aspectos propios del poder político, la *potestas* (como capacidad efectiva de mando) y la *auctoritas* (como reconocimiento social de superioridad) y compone un esquema dialéctico, en el cual la *potestas* —fruto de la ignorancia y la ceguera de los dominados— sólo puede combatirse con los medios que proporciona la *auctoritas* de índole intelectual. El poder político queda por lo tanto reducido a una *auctoritas* pedagógica o ilustradora. Esto sirve, además, para asegurar —como bien advirtió Lenin en su crítica del izquierdismo— la supremacía «jerárquica» de los intelectuales en las organizaciones revolucionarias.

te de que objetivos políticos y sociales tales como la revolución no pueden conseguirse si no se cuenta con «la centralización incondicional y la disciplina más severa del proletariado», las cuales «constituyen una de las condiciones fundamentales de la victoria sobre la burguesía»,[54] las tesis izquierdistas no pueden sonar sino a fantasías y a ideologismos irreales, despojados de todo sentido práctico, alejados de toda realidad.

Extrema izquierda

El espectro ideológico leniniano se completa, hacia la izquierda del izquierdismo, con una corriente revolucionaria del socialismo de tradición genuinamente rusa y externa al marxismo. Se trata de los socialrevolucionarios —o *eseristas*— de izquierda.

> En primer lugar, este partido, que rechazaba al marxismo, no quería comprender obstinadamente (tal vez fuera más justo decir que no podía comprender) la necesidad de tener en cuenta con estricta objetividad las fuerzas de clase y las relaciones mutuas antes de emprender cualquier acción política. En segundo lugar, este partido veía un signo particular de su «revolucionarismo» o de su «izquierdismo» en el reconocimiento del terror individual, de los atentados, que nosotros, los marxistas, rechazábamos categóricamente.[55]

Lenin ve que entre izquierdismo y eserismo de izquierda —al cual Lenin bautizará con el nombre de *aventurerismo revolucionario*— pueden establecerse ciertas similitudes. No es casual que en las primeras consideraciones de *Acerca del infantilismo «izquierdista» y del espíritu pequeñoburgués*, los izquierdistas aparezcan como «los mejores hombres que no comprenden el momento y que tanto por sus conocimientos como por su fidelidad están muy por encima de los representantes *ordinarios* del mismo error: los eseristas de izquierda».[56]

Siguiendo la caracterización clásica del aventurerismo revolucionario, que data de 1902, pueden distinguirse tres rasgos fundamentales del mismo: en primer lugar, el desprecio absoluto por la teoría, a partir de la consideración de que los desarrollos teóricos conducen a la escisión y a la dispersión.

54. *La enfermedad infantil del «izquierdismo»*, p. 539.
55. Ídem, p. 547.
56. *Acerca del infantilismo «izquierdista»*, p. 451.

A juicio de los socialistas-revolucionarios, puesto que «incluso entre los alemanes» existen la escisión y la dispersión, el mismo Dios nos ordena a los rusos que nos enorgullezcamos de no saber adónde caminamos. A nuestro juicio, la falta de teoría niega a la tendencia revolucionaria el derecho de existencia y la condena inevitablemente, tarde o temprano, a la bancarrota política. A juicio de los socialistas-revolucionarios, la falta de teoría es una cosa muy buena, especialmente cómoda «para la unión». Como véis, no podemos entendernos con ellos, ni ellos con nosotros, pues hablamos lenguajes distintos.[57]

El curioso principio organizativo socialrevolucionario también atrae las críticas de Lenin. La teoría de la *inaprehensión* afirma que la represión zarista puede ser evitada si los revolucionarios se organizan y actúan individualmente o en pequeños círculos, preparados constantemente para el ataque, y aislados unos de otros, ya que «contra la muchedumbre, la autocracia tiene a los soldados» y «contra las organizaciones revolucionarias a la policía secreta y no secreta».[58] El comentario de tales doctrinas es demoledor.

Que la «muchedumbre» es la única «esperanza» de la revolución y que contra la policía sólo puede luchar una organización revolucionaria que dirija (de hecho, y no de palabra) a esa muchedumbre, es tan elemental que da vergüenza demostrarlo. Y sólo gente que ha olvidado todo y no ha aprendido absolutamente nada es capaz de resolver la cuestión «al revés», llegando al fabuloso y clamante disparate de que los soldados pueden «salvar» de la muchedumbre a la autocracia, y la policía, de las organizaciones revolucionarias, ¡pero que *nada la salvará* de los individuos aislados que se dedican a cazar ministros![59]

La cita anterior remite a los métodos y procedimientos preferenciales del aventurerismo revolucionario. A pesar de que los eseristas de izquierda aseguran que la aplicación del terror es realizada siempre junto a la labor de masas, Lenin responde que el recurso al atentado y al magnicidio es efecto directo de su marginalidad dentro del movimiento obrero.

Los socialistas-revolucionarios no se dan cuenta ingenuamente de que su inclinación al terror está unida por la más estrecha relación causal al hecho de haberse encontrado desde el primer momento, y de seguir encontrándose, al margen del movimiento obrero, sin tratar si-

57. Lenin. *El aventurerismo revolucionario (Recopilación de artículos)*. Moscú, Progreso, 1974, p. 5.
58. Ídem, p. 8.
59. Ibídem.

quiera de convertirse en el partido de una clase revolucionaria que sostiene su lucha de clase.[60]

La conclusión es terminante: «*sin* el pueblo obrero son impotentes, impotentes a ciencia cierta, toda clase de bombas».[61] Lenin compara la doctrina de los aventureros revolucionarios con las antiguas costumbres del duelo y el combate singular, por medio de los cuales los jefes decidían en otros tiempos las disputas entre sus pueblos. Y sentencia: «un partido revolucionario es digno de este nombre únicamente cuando dirige *de verdad* el movimiento de una clase revolucionaria».[62]

Hacia un concepto leniniano de izquierda

Finalmente, ¿qué entiende Lenin por izquierda? A primera vista, puede parecer que las deficiencias de la derecha se hallan en el campo teórico y las de la izquierda son de orden práctico. Esto merecería una consideración extensa si se encontrara en el seno del marxismo una clara distinción de teoría y praxis. Sin embargo, eso no es posible. Por otra parte, quizá en razón justamente de las confusiones marxistas al respecto, los problemas teóricos y prácticos (toda teoría que no aspire a la transformación de la realidad que contempla es «vulgar metafísica» o «charlatanería»; toda praxis política sin teoría es mero oportunismo) se encuentran a ambos lados del espectro: al economismo y evolucionismo de la derecha se contrapone el espontaneísmo y el voluntarismo de la izquierda, los cuales en ciertos aspectos —y concretamente, en cuanto que se oponen implícitamente a una praxis revolucionaria efectiva— coinciden.

Podría pensarse que el «índice» o «coeficiente» de izquierdismo de una corriente está en directa proporcionalidad con el potencial revolucionario o la radicalidad de la teoría revolucionaria a la que suscriba. De acuerdo a esta explicación, la derecha y el centro serían los sectores que *niegan* la revolución, y la izquierda, la que posee una concepción radical del cambio de estructuras y un potencial adecuado para hacer efectivo tal cambio. Sin embargo, Lenin es razonablemente escéptico respecto a las posibilidades de un verdadero cambio revolucionario originado en el izquierdismo. En realidad, las niega de plano.

60. Ídem, p. 6.
61. Ídem, p. 7.
62. Ídem, p. 11.

> Si la primera tarea histórica (ganar para el Poder soviético y para la dictadura de la clase obrera a la vanguardia consciente del proletariado) no podía ser resuelta sin una victoria ideológica y política completa sobre el oportunismo y el socialchovinismo, la segunda tarea, que resulta inmediata y que consiste en saber llevar *a las masas* a esa nueva posición capaz de asegurar el triunfo de la vanguardia en la revolución, no puede ser resuelta sin liquidar el doctrinarismo de izquierda, sin enmendar por completo sus errores, sin desembarazarse de ellos.[63]

Lenin deja entrever en algunos pasajes una distinción entre *revolución* y *revolucionarios* por un lado, y partidarios del «brillante» *revolucionismo*,[64] o de *revolucionistas*, por el otro. Los izquierdistas corresponden a este último tipo. Es imposible que el izquierdismo conduzca a una situación revolucionaria. Y esto, por dos razones que confluyen. Toda empresa política requiere, a la vez, una *correcta comprensión de la realidad* —es decir, una *teoría*—, y una *disposición firme a operar sobre esa realidad* —es decir, la realización de *acciones* que conduzcan a la consecución de objetivos—. En el caso del izquierdismo, y más aún, en el del aventurerismo revolucionario, el elemento teórico y el práctico son sustancialmente deficientes.

El izquierdismo parece acertar en la evaluación del estado anímico de las masas, y está dispuesto a realizar acciones que conduzcan a acelerar o potenciar tal proceso, empleando los medios exclusivos de agitación y propaganda —si se sigue a Lenin— a través del periodismo. Sin embargo, rechaza la posibilidad de utilizar medios propios de la realidad política y social en la que operan: concretamente, las instituciones de gobierno de la burguesía y las organizaciones sindicales obreras ya existentes. Por otra parte, la estructura organizativa del izquierdismo impide cualquier acción orgánica, articulada y efectiva contra el enemigo de clase.

El aventurerismo revolucionario o *extrema izquierda*, por su parte, rechaza toda consideración o interpretación de la realidad. Estima que los desarrollos teóricos sólo producen confusión y división. En este sentido, su posición se acerca al nihilismo. Sin embargo, demuestra con hechos una voluntad revolucionaria. El problema es que su indisposición teórica le impide ver la insuficiencia sustancial de los medios aplicados.

El rasgo esencial de los desviacionismos de izquierda es una actitud general ante la realidad: o la niegan resistiéndose a cono-

63. *La enfermedad infantil del «izquierdismo»*, p. 597.
64. *Acerca del infantilismo «izquierdista»*, p. 469.

cerla, o la niegan resistiéndose a actuar en medio de ella y con sus propios elementos. El izquierdismo abjura de todo compromiso con esa realidad que quiere destruir, se resiste a operar en medio de su complejidad, rechaza el esencial principio de jerarquías y se niega a aceptar el carácter parcial y finalista que posee toda organización social, lo cual implica una resistencia invencible a toda *formalización*. El resultado es la completa ineficacia, la esterilidad política.

Los izquierdistas son, en términos de Lenin, *revolucionarios de palabra*. El aventurerismo revolucionario niega incluso la interpretación de la realidad, esencial para emprender un proceso de transformación de la misma: como consecuencia de esa negativa, los medios puestos para conseguirla se revelan absoluta e invariablemente inadecuados. Si el izquierdismo tiene asco a actuar en la realidad, el aventurerismo se niega a conocerla.

Es principalmente la actitud frente a la realidad lo que excluye al comunismo bolchevique del espectro político de izquierdas y derechas. Si la derecha es aquel sector que acepta la realidad tal como es, aun con sus visibles contradicciones, y renuncia a toda transformación de la misma, y la izquierda es la negación completa de esa realidad, al punto de eliminar toda posibilidad de transformarla, el partido auténticamente revolucionario es aquel que conociendo la realidad, posee una teoría adecuada del cambio social y está dispuesto a poner los medios suficientes para conseguirlo.

Por consiguiente, el espectro *izquierda-derecha* está reservado a aquellas corrientes de pensamiento y acción que, por convicción (la derecha) u omisión (la izquierda), rechazan el cambio social revolucionario.[65] Prolongando el razonamiento de Lenin, tanto el concepto de derecha como el de izquierda se oponen directamente al concepto de revolución, razón por la cual la categoría «izquierda revolucionaria» constituye sencillamente una contradicción.

Lo anterior posee interesantes consecuencias prácticas para la política de acuerdos y alianzas del comunismo, ya que se ha visto que éste no rechaza ningún medio que lo conduzca hacia sus objetivos. La derecha —oportunismo, socialchovinismo, revisionismo, economicismo— es, en el plano teórico, vilipendiada repetida e implacablemente por Lenin. La izquierda, en ese mismo plano, aparen-

65. Es por ello comprensible que las corrientes posteriores que forman el marxismo leninismo hayan afirmado la naturaleza común —idénticas raíces económicas y sociales— del revisionismo de izquierda y de derecha. Se trata de dos ideologías pequeñoburguesas: niegan, cada una a su manera, la revolución. Mrachkovskaia, ob. cit., p. 13.

temente merece un trato en términos más benignos: el autor reconoce que «se trata de los mejores hombres».

Pero en términos de praxis política, la valoración se invierte. Mientras que es posible llegar a acuerdos y compromisos con la derecha (que necesariamente terminarán redundando en su ruina), frente a la izquierda sólo cabe la corrección perentoria de sus errores o su eliminación. Y esto, no solamente en razón de la naturaleza íntima de la izquierda, renuente a llegar a acuerdos, sino por la esterilidad y el peligro potencial propio de quienes sólo demuestran capacidad a nivel crítico. Su influencia dentro de un partido como el comunista —tan proclive a radicalizar sus desarrollos ideológicos— puede ser nefasta para los intereses de la revolución proletaria.

La *derecha* forma parte de la realidad con la cual todo revolucionario debe operar, negociar, maniobrar, acordar, y a la que, finalmente, debe destruir. De la *izquierda* sólo cabe esperar esterilidad e inacción. Es cosa de intelectuales, y se muestra incapaz de trascender los límites de la crítica. *Izquierda* y *praxis revolucionaria* son para Lenin términos incompatibles. El texto leniniano dedicado al izquierdismo posee reiteradas referencias a la necesidad del bolchevismo de concretar acuerdos y negociaciones con partidos de diversas tendencias, aun después de obtenido el poder en octubre de 1917. También hay un extenso llamamiento a las diferentes formaciones del socialismo revolucionario británico para apoyar las iniciativas laboristas contra conservadores y liberales. Lenin se da cuenta del peligro potencial del izquierdismo en el seno del movimiento comunista.

> No sólo el doctrinarismo de derecha constituye un error; lo constituye también el doctrinarismo de izquierda. Naturalmente, el error del doctrinarismo de izquierda en el comunismo es en la actualidad mil veces menos peligroso y grave que el de derecha (es decir, del socialchovinismo y del kautskismo); pero esto se debe únicamente a que el comunismo de izquierda es una tendencia novísima que acaba de nacer. Sólo por esto, la enfermedad puede ser, en ciertas condiciones, fácilmente vencida y es necesario emprender su tratamiento con la máxima energía.[66]

Para Lenin, la amenaza real que se cierne sobre el comunismo es la izquierda, no la derecha, la cual, en sus múltiples formas y variaciones (tanto derecha *propiamente dicha* como desviaciones del socialismo revolucionario), está condenada a desaparecer.

66. *La enfermedad infantil del «izquierdismo»*, p. 605.

Finalmente, es necesario considerar por un momento el carácter patológico que para el pensamiento leniniano posee el izquierdismo, el cual, como se ha visto, no varía sustancialmente del concepto de izquierda. Lenin apela a un concepto de la psicología evolutiva para describir el fenómeno izquierdista: se trata de una *enfermedad infantil*, lo cual hace referencia a cierto detenimiento en el proceso de evolución que no ha arribado a la madurez esperada, la madurez revolucionaria.

Ahora bien, si se considera la actitud propia del niño frente a la realidad en términos de cambio o conservación, se concluirá en que tiende a rechazar el cambio: éste aparece siempre como indeseable o traumático, en la medida en que amenaza su seguridad, precaria en razón de su escaso desarrollo. Por el contrario, si se establece la misma relación con un adolescente o un joven, se apreciará una clara preferencia por el cambio, en razón del espíritu rebelde e inconformista manifestado en esta etapa evolutiva.

Se tiene entonces que, si existe una *enfermedad infantil* del comunismo, ésa es la que abriga una actitud en general conservacionista, resistente al cambio. Si lo que se prefiere es el cambio frente a la permanencia, se debe hablar de una *enfermedad juvenil*. La derecha, por tanto, correspondería a la patología infantil, y la izquierda, a la juvenil.[67] Naturalmente, la caracterización leniniana y la correspondiente crítica que aquí se esgrime contra ella se realiza con un rigor apenas tolerable a una discreta vulgarización científica y tiene un valor esencialmente retórico.

Conclusión

Un estudio acabado sobre el concepto leniniano de izquierda debería partir de la revisión de la obra completa de la máxima figura de la Revolución bolchevique. Sin embargo, el análisis de los textos aquí efectuado muestra una notoria estabilidad y coherencia en el concepto en cuestión: entre 1902 y hasta 1920, *izquierda* quiere decir, para Lenin, algo muy definido. En el pensamiento leniniano, el esquema izquierda-derecha tiene que ver con diferentes grados de aceptación o negación de la realidad: del carácter histórico de la existencia humana, de los elementos esenciales del orden social y del carácter rebelde, complejo e irreductible de la realidad.

67. En 1968, el flamante neoizquierdismo respondería con la correspondiente patologización. Los hermanos Cohn-Bendit definirían al comunismo como *enfermedad senil*.

Dentro del campo ideológico que tiene por objeto la transformación de la realidad social en una dirección socialista, *la derecha* y *el centro* representan el sector que ha renunciado al cambio efectivo de la misma, lo que supone una aceptación y voluntad de preservación, aun de las contradicciones que mostrarían, según el modelo interpretativo marxista, su decadencia (y eso, en buena medida, debido a las interpretaciones evolucionistas del marxismo). *La izquierda*, por su parte, es el rechazo de esa realidad, al punto de provocar aversión a tratar con ella; la *extrema izquierda* renuncia incluso a interpretarla. En todo caso, se trata de categorías reservadas a las corrientes *desviacionistas* del marxismo (claro está, de lo que Lenin entiende por marxismo) y del pensamiento revolucionario y socialista en general. Tanto la mentalidad de derecha como la de izquierda son ajenas en absoluto al auténtico revolucionario.[68]

Básicamente, el enfrentamiento de Lenin con los sectores que identifica a la izquierda del bolchevismo responde a la tradicional distancia que existe entre el *político* y el *ideólogo*. Lenin, político ante todo (aunque dotado de un gran despliegue ideológico), advierte en los teóricos puros del marxismo una incapacidad para operar en la realidad y transformarla. Por eso se muestra dispuesto a llegar a pactos y arreglos (siempre condicionales y provisorios) con el enemigo, actúa en el seno de sus instituciones, respeta y maneja los tiempos, realiza retiradas y escapes cuando lo cree necesario, y advierte la diferencia entre formulaciones teóricas y posibilidades de concreción de las mismas en la realidad.

Constituye el de Lenin un temperamento político, en el cual se advierte la presencia de un fuerte elemento *prudencial*, dentro de lo que cabe entender para el caso, manifestado en el contacto con la realidad y en la acción en y con la misma. En virtud de la esencial dimensión práctica de la política, el político rechaza con energía a aquellos que aun teniendo una concepción teórica de transforma-

68. No se piense que es ésta una perspectiva exclusiva del comunismo. También autores identificados —de buen grado o no— con la derecha, han coincidido en este punto. Conviene transcribir parte del diálogo que Thierry Maulnier afirma haber sostenido con un empresario amigo suyo. En esa ocasión, el hombre había respondido sin dudar a las preguntas de Maulnier en torno al comunismo: «"No me hable de los de izquierdas —me dijo—. Son gente horrible. Los comunistas en cambio son buena gente". Me atreví a confesar que, más razonables en apariencia que los de la izquierda, los comunistas eran adversarios menos románticos, más serios y por tanto más temibles. "Le aseguro —me dijo— que con los comunistas en el poder, no serían las izquierdas quienes dirigirían la cultura. Fíjese en la URSS: Los comunistas son gente de orden.» Maulnier, Thierry. *Diccionario de la terminología política contemporánea*. Voz *Comunismo*. Madrid, Rialp, 1977, p. 53.

ción de la realidad, se niegan a mancharse las manos con la misma, en preservación de una pureza ideológica que termina revelándose como estéril.

Con el correr de los años, muerto ya su fundador, la corriente de interpretación del marxismo denominada como leninismo alteraría sensiblemente esta concepción, sobre todo en razón de motivaciones estratégicas. Los años treinta serían los del Frente Popular, como forma de contención y acción política de los partidos comunistas contra la ofensiva del fascismo. Se hizo repentinamente necesario delimitar un ámbito amplio de identidad ideológica que permitiera la acción conjunta del comunismo con otros partidos para enfrentar la amenaza fascista, evitando que estos últimos miraran con desconfianza o recelo a quienes los habían considerado hasta el momento como desviacionistas o enemigos de clase.

Bajo la caracterización de *partidos y sindicatos democráticos y populares*, trazada por el búlgaro Georges Dimitrof con ocasión del VII Congreso de la III Internacional, se escondía una restauración y revalorización tácita del concepto de izquierda.[69] La izquierda pasaría entonces a tener un significado positivo para los propósitos políticos del comunismo internacional.[70] Puede afirmarse que *iz-*

69. Dimitrof, Georges. *La unidad de la clase obrera en la lucha contra el fascismo*. Discurso pronunciado en el VII Congreso de la Internacional Comunista, el día 2 de agosto de 1935. Barcelona, Europa-América, 1935. Los cambios en la terminología empleada es particularmente sugestiva en el texto citado. Dimitrof realiza una concisa caracterización del *izquierdismo*, de acuerdo a la ortodoxia leninista, pero denominándolo para el caso *sectarismo* (pp. 57-59). Al enumerar las diferentes posiciones desviacionistas a derecha e izquierda, se cuida de hablar del izquierdismo únicamente como *ultraizquierdismo*. Asimismo, distingue explícitamente —argumentando a la manera de Stalin— entre izquierda *sin comillas*, concepto positivo y novedoso en el marco del leninismo, y *con comillas*, irónico, más fiel al pensamiento leniniano (pp. 48-51). Finalmente, se realiza una traducción libre del título del texto clave de Lenin: en vez de *La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo*, pone *El extremismo enfermedad infantil del comunismo* (pp. 9 y 58).

70. Un ejemplo extremo, en plena liquidación ideológica y organizativa del marxismo-leninismo, lo constituye el recientemente desaparecido Partido Comunista Italiano (PCI). Norberto Bobbio afirma que *«se nella crisi di dissoluzione del Partito comunista italiano i termini "destra" e "sinistra" sono stati poco usati o usati con molta cautela, dipende dal fatto che, all'interno di un partito che si è assunto storicamente la guida della sinistra nel mondo, solo la parola "sinistra" ha un significato positivo, e nessuna delle parti che si contendono ora la direzione del futuro partito accetterebbe volentieri di essere chiamata la destra del partito.»* Bobbio, Norberto. *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*. 2.ª ed. Roma, Donzelli, 1995, p. 64. Las organizaciones leninistas han perdido definitivamente las resonancias negativas del término «izquierda». Finalmente, el grueso de la estructura y militancia del extinto PCI ha cambiado su nombre por *Partito Democratico della Sinistra* (PDS).

quierda no significa lo mismo para el pensamiento original de Lenin y la posterior ortodoxia marxista-leninista: esta divergencia seguiría profundizándose hasta la crisis terminal, teórica y práctica, del leninismo.

CAPÍTULO 8

DERECHAS E IZQUIERDAS SEGÚN ROBERT SPAEMANN

Una perspectiva antropológica y moral

El planteamiento del problema

El surgimiento de la preocupación por la ecología y la preservación del medio ambiente, en el ámbito de la filosofía y las humanidades en general, planteó en su momento muchos problemas concomitantes. Entre ellos destaca, por un lado, la inquisición sobre las raíces intelectuales del proceso que condujo al deterioro del mundo físico, y por otro, la respuesta de las identidades políticas tradicionales ante el nuevo desafío. En este punto de reflexión cabe ubicar el esfuerzo de Robert Spaemann.[1]

El autor hace arrancar su análisis desde los presupuestos mismos del pensamiento moderno, el cual habría terminado con la concepción clásica de naturaleza, es decir, la consideración de ésta como una entidad provista de fin propio cognoscible, y llevaría a relacionarse con ella de acuerdo a criterios cognitivos de propósitos instrumentales. «Si queremos hacer algo con la naturaleza —reconstruye Spaemann el modo de razonar de los modernos— de nada nos sirve pensar si ella pretende algo por sí misma. Pues el conocimiento de la naturaleza se encuentra al servicio del hacer.» La naturaleza se convierte en mero objeto de uso.[2] Se suspende todo

1. Spaemann, Robert. *Sobre la ontología de «derechas» e «izquierdas»*. En: Anuario Filosófico. Pamplona, Universidad de Navarra, n.° 2, vol. XVII, 1984, pp. 77-87. También se encuentran alusiones y comentarios puntuales sobre el asunto en *Crítica de la utopías políticas*, Pamplona, Eunsa, 1980, y *Ética: cuestiones fundamentales*, 4.ª ed. Pamplona, Eunsa, 1995, textos a los cuales se acudirá en caso de que aporten elementos no contenidos en el primero de los citados.

2. *Sobre la ontología*, p. 78.

Postscriptum 2000 (Brunzel)
2001

juicio sobre la finalidad de la misma, ya que reconocerle rasgos esenciales implicaría necesariamente reducir sus utilidades o prestaciones.

Por otra parte, el pensamiento moderno reinstala en el ámbito de la filosofía política la antigua contraposición sofística entre *physis* y *nomos*. Tal contraposición se reflejaría en la antinomia freudiana entre principio de realidad, idéntico al principio de conservación, y principio de placer, conocido como *libido*.[3] Esta ruptura sería efecto de la eliminación de la idea de finalidad de la naturaleza. Los dos principios resultantes, desprovistos de un sentido teleológico, se absolutizan y pasan a ser principios morales, los cuales tienen un efecto directo sobre las concepciones de orden social y político.

> La sociedad que elabora los derechos de la libertad y la ilimitada satisfacción, sin considerar las condiciones de conservación y seguridad, probablemente dará pronto al traste con la libertad y el bienestar; y al revés: allí donde la seguridad de un sistema de libertades se perfecciona tanto que todo se subordina a la conservación, se sacrifica lo que debe ser mantenido y lo que el sistema hace digno de conservarse. Se trata aquí, por así decirlo, de las variantes, derecha e izquierda, de la posibilidad de destruir una vida buena.[4]

Placer y conservación como criterios supremos de valoración moral tendrían su correlato político en las ideas-fuerza de *emancipación* y *conservación*, respectivamente. Éstas, a su vez, darían origen a las categorías políticas modernas de *izquierda* y *derecha*.

> La fijación de estas direcciones se relaciona con la pérdida de un concepto normativo de la naturaleza. Los productos de descomposición son, por un lado, un concepto de libertad de «izquierdas», que no encuentra correspondencia alguna en la naturaleza ni en la historia, sino que únicamente puede interpretar la relación con ambas como emancipación, y, por otro, un concepto de «derechas» de la vida recta, que resulta de la crítica de aquel concepto de libertad, al mismo tiempo que las condiciones de conservación y reproducción de los sistemas sociales, y tiende por lo mismo a sacrificar la sustancia humana de un orden social a las exigencias de su conservación. Estas posturas sucumben, porque son abstractas, ante aquella dialéctica, que las transforman en su contrario respectivo.[5]

3. *Sobre la ontología*, pp. 77-78.
4. *Ética*, p. 42.
5. *Crítica*, p. 17.

Spaemann relaciona de forma más o menos genética, por un lado, el *principio de placer, emancipación* e *izquierda*, y por el otro, el *principio de realidad (conservación individual), conservadurismo social*[6] y *derecha*.[7]

> Tomar partido por el principio de conservación, por el principio de realidad o por el principio racional —en el sentido de «lo racional»— frente a la tendencia ilimitada del placer, define la posición de «las derechas». Tomar partido por la *libido*, por el placer, por la imaginación y la utopía, define la posición de «las izquierdas». «Autoconservación» y «autorrealización» son las dos perspectivas directrices. Lo que ambas tienen en común es la ausencia de una idea de finalidad natural del hombre y de la sociedad. El concepto de *telos* se divide; los *disjecta membra*, en cambio, desatan energías, como una escisión atómica.[8]

El objetivo del presente trabajo es analizar si tal correspondencia o relación conceptual es correcta. A tal efecto, se estima necesario analizar, comparar y confrontar los siguientes conceptos: placer y conservación, autosatisfacción y autoconservación, conservadurismo, emancipación y cambio, igualdad y libertad, y finalmente observar sus relaciones con las categorías históricas de izquierda y derecha.

Izquierda y derecha, categorías políticas

La distinción entre placer y conservación corresponde parcialmente al esquema clásico de las inclinaciones humanas. Pero es

6. Se ha preferido el término *conservadurismo*, para diferenciarlo de *conservacionismo*, en razón de que —en discrepancia con el autor comentado— se advierten sustanciales diferencias conceptuales entre ambos. Se posee clara conciencia de las diferentes connotaciones que el término conservadurismo posee en las diversas tradiciones políticas nacionales, tal como la que existe entre las acepciones española e hispanoamericana, la cual se acerca a la acepción anglosajona. Aquí se utiliza en un sentido lato, para referise a las corrientes de pensamiento y acción política que se inclinan por la conservación de las instituciones, tradiciones, leyes y concepciones políticas de una sociedad determinada. La acepción más propia de *conservadurismo*, aun siendo problemática, se acerca a la del *tradicionalismo* peninsular.

7. La distinción ha sido empleada posteriormente por Dalmacio Negro Pavón, en un artículo de similar título al de Spaemann. En este caso, se ha recurrido a la distinción nietzscheana entre *lo apolíneo* y *lo dionisíaco*. Negro Pavón, Dalmacio. *Ontología de la derecha y la izquierda. Un posible capítulo de teología política*. En: Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, Año LI, n.º 76, 1999, pp. 449-487.

8. *Sobre la ontología*, pp. 82-83.

problemática su proyección directa en el campo de lo político. Contrariamente a lo que sugiere Spaemann, no parece existir una causalidad inmediata del principio de placer con respecto al de emancipación. Elevado a un ámbito social, el principio de placer no se expresa necesariamente en términos de emancipación, si no es en el caso puntual en el que el marco social opera como freno u obstáculo para la satisfacción de los placeres. Debe considerarse que para llegar al ideal emancipatorio desde el principio de placer debe mediar una instancia no señalada por el autor, es decir, la obstaculización o represión de la satisfacción del placer por parte del orden social. Ya en el caso de la *autosatisfacción*, traída a cuento por Spaemann, toda disquisición ulterior sobre lo social se hace superflua.

El autor también ha relacionado directamente el principio de realidad o conservación individual con el conservadurismo social. Aquí tampoco es posible establecer una relación directa e inmediata, ya que puede citarse el ejemplo biológico en el cual el principio de conservación individual a veces debe sucumbir ante el de continuidad de la especie. En ocasiones, ambos pueden entrar en conflicto directo: es el caso de la guerra, donde un grupo de miembros de una comunidad política arriesgan o entregan su vida para conseguir la preservación del orden político al que pertenecen. Casos típicos de la modernidad en este sentido lo podrían constituir el patriotismo o la *Razón de Estado*, donde la conservación individual —propia o ajena— se subordina a la conservación del propio núcleo social o de una institución amenazada.

Similar reflexión sobre la proyección social de la autoemancipación merece el ideal moderno de la *autoconservación*, observado por Spaemann. Es difícil encontrar conceptos que sean correlatos sociales directos de los principios de la moral moderna explicados por el autor.

En la proyección que el autor realiza de principios morales a categorías políticas, Spaemann manifiesta la esencial continuidad que une a ambos campos, pero olvida o desconoce las igualmente considerables diferencias existentes entre los mismos. La discontinuidad señalada puede confirmarse si se enfrentan los conceptos de emancipación y conservadurismo. Efectivamente, no se oponen directa o simétricamente entre sí. En el caso de la emancipación, lo contrario es la opresión o el sojuzgamiento. Al conservadurismo se opone el reformismo, y al reposo el cambio. Si se tiene en cuenta que los conceptos referidos a la realidad política o social que se presentan en disposición binaria deben oponerse entre sí, se concluye que conservadurismo y emancipación no lo hacen, y pertenecen a parejas conceptuales diversas.

El conservadurismo se opone a la emancipación en la medida en que la situación que se quiere conservar es opresiva; la emancipación se opone al conservadurismo si su realización exige un cambio en el orden social. La oposición entre tales conceptos aparece mediada y condicionada por otros. Para que la relación entre izquierda y derecha sea de mutua exclusión (caso contrario, la distinción perdería sentido), sus significados deben ser opuestos. Por eso, si se ha de afirmar que la derecha se reclina en el conservadurismo, la izquierda sólo puede hacerlo en el reformismo (o la revolución). Puede considerarse a la derecha como conservación de un orden dado, en tanto que la izquierda encarne el cambio del mismo.

Pero, además, es necesario preguntarse si la izquierda encarna toda forma de cambio. La respuesta, que debe ser dada desde la experiencia histórica, sólo puede ser negativa. No toda forma de cambio es de izquierda. Es al menos posible reconocer dos sentidos de cambio en la izquierda: uno es el emancipatorio, ya apuntado, y el otro es el igualitario. Pero si no todo cambio es de izquierda, y el binomio tiene un carácter exhaustivo, como ha señalado Norberto Bobbio, ¿a quién pertenecen, a qué concepción política responden aquellos cambios que rechaza? Aparece la posibilidad de considerar a la derecha *también* como una forma de cambio incompatible con las formas del mismo a las que aspira la izquierda.

Se tiene entonces que la derecha puede encarnar tanto la conservación social como las formas de cambio que quedan fuera de las pretendidas por la izquierda. Esta comprobación termina cuestionando la identificación llana entre derecha y conservadurismo. Derecha, entonces, no es lo mismo que conservación. La distinción entre izquierda y derecha responde a otro concepto: mientras que en el ámbito de las inclinaciones humanas, conservación se *distingue* —sin oponerse— de satisfacción del placer, en el político-social, conservación se *opone* a cambio. Pero Spaemann ha hecho aislamiento de las ideas de derecha e izquierda respecto del cambio, que se revela como una cuestión esencial en la delimitación conceptual de la izquierda y la derecha. Para avanzar en estas precisiones, debe encontrarse un sentido a ese cambio.

Izquierda y derecha, categorías históricas

Queda por enfrentar derecha e izquierda al principio de realidad o conservación y principio de placer, respectivamente. Para ello, hay que apelar a lo que históricamente se ha entendido por iz-

quierda y derecha. Dentro del concepto histórico de izquierda se encuentran, junto con otros, ideas, movimientos y regímenes que han hecho expresa opción por una forma de orden social en el que la igualdad es el valor máximo. Esta variante igualitaria de la izquierda no es precisamente una excepción. Puede decirse que gran parte de las expresiones de la izquierda poseen componentes igualitarias.

Es posible entonces hablar de una *izquierda igualitaria*, además de la libertaria: lo contrario, implicaría excluir del campo de la izquierda todas las formas de socialismo, incluso el comunismo, y ubicarlas en la derecha. Aparecen así los dos sentidos divergentes del cambio a los que aspira la izquierda. Se podría responder a esta afirmación trayendo a cuento la interpretación más generalizada del marxismo: el proyecto social igualitario sólo es antesala o preludio necesario de la definitiva y completa emancipación del hombre.

Sin embargo, se comprueba que el ideal igualitario no sólo está presente como un núcleo principal en expresiones de la izquierda históricamente anteriores al marxismo, sino que además, debe atenderse a las justificaciones teóricas dadas por los marxistas leninistas a los resultados obtenidos por el denominado *socialismo real*, es decir, la práctica del socialismo, como así también a la fundamentación, desde los sectores intelectuales afines a la socialdemocracia occidental, del Estado de Bienestar.

La renuncia al ideal libertario implica siempre una reducción de las aspiraciones de la izquierda, esto es cierto: el igualitarismo es una forma reducida de la misma. Sin embargo, sería muy difícil ubicar sin más a estas formas igualitarias a la derecha del espectro político, aun teniendo en cuenta que los términos izquierda y derecha se refieren a una realidad continua y que en tanto que las formas más puras o perfectas de la izquierda se ubican hacia el extremo, las que no lo son van graduándose hacia el polo contrario.

Por otra parte, ¿es posible interpretar las formas sociales igualitarias como destinadas a la satisfacción del principio de placer? Se sabe, más allá de los esfuerzos de armonización ideológica realizados por muchos pensadores de la izquierda, que la formulación del proyecto social igualitario termina eliminando las libertades del cuerpo social en el cual se aplica. Libertad e igualdad *de izquierdas* son incompatibles, se excluyen entre sí.

Por lo tanto, la izquierda igualitaria no puede ser libertaria, y viceversa. Se encuentra así el primer obstáculo para identificar exclusivamente a la izquierda con la emancipación. Indudablemente, existen formas hedonistas y emancipacionistas de izquierda. Es el caso

de las teorías de Marcuse o Reich, o el movimiento del 68. Debe señalarse que se trata de manifestaciones limitadas y minoritarias en el campo de la izquierda, generalmente inorgánicas y vinculadas a ambientes intelectuales.[9]

En cambio, se encuentran paralelamente numerosas e importantísimas variantes igualitarias de izquierda. Es difícil pensar en una *izquierda hedonista* en el caso de formas históricas tales como el comunismo soviético, sus variantes asiáticas (la China de Mao, la República Popular de Vietnam, el régimen *khmer rojo* de Camboya). El objetivo de estas sociedades comunistas está mucho más cerca de la tendencia a la conservación que de la tendencia a la satisfacción de placeres.[10]

Pero además pueden hallarse variantes no hedonistas de pretensión emancipatoria. Es el caso de los diversos movimientos revolucionarios en lugares como América Latina y África. Se trata de sociedades o movimientos que persiguen un ideal extremadamente austero, con un régimen de vida durísimo. Asimismo, pueden encontrarse interpretaciones propias de la izquierda que fijan su objetivo final en el principio de conservación —el caso de Ernst Bloch y Claude Lanzmann—[11] e incluso quien, como el mismo Bloch o el trotskis-

9. Es para el caso muy elocuente la consigna hedonista-inmedialista proclamada por los hermanos Cohn-Bendit: «*Le processus révolutionnaire des mois de mai-juin ne fait que renforcer la certitude qu'un jour nous organiserons nous-mêmes notre vie. Nous ne le faisons plus pas pour nos enfants, le sacrifice est contre-révolutionnaire et résulte d'un humanisme stalino-judéo-chrétien, mais pour enfin "pouvoir jouir sans entraves".*» Cohn-Bendit, Daniel; Cohn-Bendit, Gabriel. *Le gauchisme. Remède a la maladie sénile du communisme*. Paris, Éditions du Seuil, 1968, p. 130.

10. La confrontación entre el hedonismo declarado por los neoizquierdistas de mayo de 1968 y la franca simpatía demostrada por los mismos hacia los movimientos de liberación del Tercer Mundo hace reflexionar a uno de sus más severos críticos, el marxista Wolfgang Harich: «Por lo demás, hay que preguntarse en este contexto qué podría significar la solidaridad con los pueblos del tercer mundo, tan importante para la nueva izquierda, si no incluyera una buena dosis de admiración por la capacidad de sacrificio de la realización del socialismo en Cuba, por la sacrificada lucha del pueblo vietnamita o también por las heroicas acciones de los *fedayines* palestinos. Cierto que un poder consejista en la Francia de 1968 lo hubiera tenido mucho más fácil, pero tampoco él hubiera podido crear en un abrir y cerrar de ojos el país de las maravillas, el "placer sin inhibiciones".» Harich, Wolfgang. *Crítica de la impaciencia revolucionaria*. Barcelona, Grijalbo, 1988, p. 147.

11. Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar, 1977, vol. I, p. 52. Al respecto, Lanzmann afirma: «Hay una constante de la izquierda, porque hay ciertas constantes en la naturaleza y en la condición humanas: el cuerpo y sus necesidades, las clases y sus luchas.» Lanzmann, Claude. *El hombre de izquierda*. Buenos Aires, La pléyade, 1971, p. 10.

ta Ernest Mandel, está dispuesto a señalar el carácter contingente de las inclinaciones humanas.[12]

Lo expuesto indica que dentro de la izquierda se pueden hallar subespecies de tendencia igualitaria, variantes que aspiran a la emancipación con objetivos de conservación de la propia vida, e incluso algunos que conciben históricamente las inclinaciones del hombre, es decir, afirman que las tendencias naturales del hombre pueden ser superadas con la llegada de la sociedad sin clases.

El concepto de izquierda no puede comprenderse si no se considera su dimensión adversativa y beligerante. Ante todo, la izquierda es negación de la realidad imperante, lo que en la dimensión operativa se traduce en lucha, combate, tarea. Es rebelión y acción contra una realidad que aparece como hostil, tanto en el caso de la emancipación como en la igualdad. La revolución es ante todo un ideal épico, un *bien arduo*.

Paralelamente, el principio de conservación parece no ser el inspirador principal de muchas formas de derecha. El actual núcleo fuerte de la derecha está constituido por el capitalismo, un sistema económico que no solamente se basa en una capacidad de dar satisfacción a las necesidades, sino que además las crea. El hedonismo impera en sociedades conformadas de acuerdo a la encarnación actual más exitosa de la derecha: la democracia liberal capitalista. Daniel Bell ha señalado muy certeramente las derivaciones hedonistas de la moral propia del capitalismo avanzado. En este caso, la derecha no parece ser la aspiración a la «vida recta»[13] que ve Spaemann.

Por otro lado, hay variantes de derecha que se conciben de acuerdo a principios libertarios: es el caso de las ideologías del libre mercado y algunas formas de democracia liberal representativa. Por lo tanto, ¿qué podría distinguir a la derecha definida por Spaemann de una izquierda igualitaria u otra de inclinación libertaria, pero de tendencia conservacionista? Como se ha visto, la propia conservación no califica ya para tal fin, o, por lo menos, no alcanza.

La identificación entre la inclinación a la conservación individual y la conservación política institucional se relacionan remotamente, pero ni la primera ni la segunda alcanzan para constituir la naturaleza de la derecha. Se ha visto que hay formas de la izquierda

12. Mandel, Ernest. *Marxismo abierto. Una conversación sobre dogmas, ortodoxia y la herejía de la realidad*. Entrevista de Johannes Agnoli. Barcelona, Crítica, 1982, p. 48.

13. *Crítica*, p. 17.

que persiguen un fin conservacionista en términos que podrían calificarse de biológicos, y que, sin embargo, no tienden necesariamente a la conservación de las instituciones.

Las formas históricas que se han calificado de acuerdo a la distinción de izquierda y derecha constituyen una seria desmentida de la interpretación del filósofo alemán. Nace de aquí la necesidad de explicar la esencia de la derecha a partir de la izquierda, la forma dialéctica de la distinción. Y es que toda derecha aparece como consecuencia del surgimiento de una izquierda.

Es importante señalar que no parece lo más adecuado hacer un tratamiento absolutamente «simétrico» del binomio (la izquierda el «partido» de la satisfacción, la derecha el «partido» de la conservación), principalmente porque uno de los términos del mismo es origen del otro. Izquierda y derecha no pueden sino comprenderse en una relación dialéctica, articulada en un proceso. La izquierda representa, en el momento de su aparición, el sector que pretende motorizar los cambios más radicales en cierto sentido. La derecha, en ese momento, es el sector que no apoya ni comparte el cambio que propone la izquierda.

Posteriormente, cuando se ideologiza ante la hostilidad de la izquierda, parte de aquella derecha originaria se convierte en *reacción*, en resistencia activa y específica al cambio propuesto por el adversario. Sólo en esa instancia se convierte en una posición cerril y radicalizada, tal como lo plantea Spaemann, se erige en contendiente, en *derecha plena*. Sin embargo, aun así sería dudoso que tal derecha surgida de las entrañas de la izquierda pudiese ser entendida como pura conservación, o puro conservadurismo. La consideración de izquierda y derecha como entidades simétricas sólo es posible en algunos casos puntuales.

En base a lo afirmado hasta aquí se puede concluir, en primer lugar, que el correlato político o social directo de la satisfacción del placer no parece ser la emancipación; en segundo lugar, que autosatisfacción y autoconservación cancelan toda proyección posible de los mismos como principios de lo político; en tercer lugar, que el conservadurismo no es la proyección política o social del conservacionismo; en cuarto lugar, que emancipación no se opone directamente a conservadurismo; en quinto lugar, que es posible encontrar izquierdas igualitarias y conservacionistas y derechas hedonistas e libertarias; y finalmente, que izquierda y derecha constituyen categorías excluyentes.

Las claves inadvertidas de la distinción

Nacida al calor de uno de los períodos más intensos de la Edad Moderna, la distinción entre izquierdas y derechas ha caracterizado durante los dos últimos siglos, como bien dice Spaemann, la conciencia política de la cultura de origen europeo. Su precisión conceptual ha resultado problemática, sobre todo, en razón de dos factores concurrentes: la dificultad para describirla, y la vigencia que sigue teniendo —en tanto que calificación política de fuerte connotación moral— como referencia del espacio político.

La distinción, en virtud de su amplia dominancia, ha sido aplicada repetidamente a la gran mayoría de las formas de concebir la política y actuar en ella a lo largo de los dos últimos siglos. Muchos críticos han afirmado el carácter arbitrario, hasta caprichoso de tal categorización. Sin embargo, es posible identificar algunos elementos comunes que podrían ayudar a reconstruir el concepto de izquierda y derecha.

De hecho, algunas pistas muy valiosas se esconden en los textos del autor que aquí se comenta. El apunte incluido en el inicio mismo del artículo referido a derechas e izquierdas sobre la separación radical, propia de la modernidad, entre *physis* y *nomos*, constituye una noción clave para entender el concepto de izquierda, ya que expresa en términos sintéticos la negación de la naturaleza social del hombre y el proyecto de constituir un orden social nuevo, fundacional, basado en principios racionales con independencia total de los supuestos naturales.

En otro lugar, el autor combina inadvertidamente dos rasgos propios de la categoría de izquierda: por un lado, la negación de un sentido objetivo de la realidad, lo cual equivale a la negación de la idea de naturaleza; y por el otro, el intento por dar sentido a dicha realidad con total prescindencia del sentido subsistente.[14] La izquierda combina estos dos elementos de la siguiente manera: negación, destrucción y construcción artificial de un nuevo orden. En *Ética: cuestiones fundamentales*, Robert Spaemann ha explicado acabadamente las posibles actitudes que cabe adoptar ante la realidad, las que resume en tres tipos diferentes: cinismo, fanatismo y serenidad.

> El fanático es aquel que está afincado en la idea de que no existe más sentido que el que nosotros damos y ponemos. Si conoce el hecho de que quien actúa se enfrenta a la hegemonía del destino, entonces se

14. *Ética*, p. 117.

niega a aceptarlo. Quiere variar las condiciones ambientales o irse a pique... No está dispuesto a aceptar su impotencia ante la injusticia que sufre, y pone fuego al mundo para que el derecho vuelva a ser implantado. Fanático es el revolucionario que no conoce límites morales a su proceder, porque parte de la idea de que sólo gracias a éste adquiere sentido el mundo; el punto de vista moral parte en cambio de que el sentido está ya ahí, precisamente en la existencia de cada hombre, y de que si no fuera así serían vanos todos los esfuerzos por hacer algo con sentido.[15]

Aun en sus formas más moderadas, en razón de su actitud negativa y hostil a la realidad imperante, toda izquierda es tendencialmente propensa al fanatismo. Tal noción se combina admirablemente bien, en el caso de la mentalidad de izquierdas, con otro concepto clave del autor: la de la imposibilidad de asumir la responsabilidad por todo lo que sucede. La responsabilidad sólo existe como responsabilidad parcial.[16] Pero el izquierdista asume una responsabilidad total, razón por la cual toda contestación al orden social existente —desde los *graffiti* callejeros que ensucian una pared limpia a un atentado con bombas, pasando por la oposición parlamentaria o extraparlamentaria— está justificada.

Tal mentalidad se encuentra de modo larvado o desarrollado en la conciencia ideológica de izquierda, aun en sus formas moderadas. Esta actitud ante la realidad sólo puede articularse con una moral hedonística de manera accidental. En realidad, esta última parece mucho más compatible con el *cinismo*, el cual, como actitud de aceptación plena e incondicional de la realidad, se acerca a la forma política propia de la derecha. Pero la actitud del fanático no sería totalmente comprensible —a efectos de explicar el concepto de izquierda— si no adquiriera una dimensión política. Surge aquí la idea del *compromiso*, también desarrollada por Spaemann.

No hablamos de compromiso político cuando alguien ejerce correctamente una determinada función prevista en el orden establecido, sino cuando orienta expresamente su actividad o parte de ella a organizar ese orden: a su mantenimiento, a su defensa, a su cambio o a su eliminación. Y concretamente —y éste es un aspecto esencial de lo que se llama política— en contra de la voluntad de otros.[17]

Spaemann precisa el origen histórico del concepto de compromiso político en las mismas épocas en las que aparece la idea de re-

15. Ibídem.
16. *Crítica*, p. 269.
17. Ídem, pp. 57-58.

volución: de hecho, ésta constituye el presupuesto político de aquél. Esta nueva forma de concebir la política es más propia de las actitudes que de las ideas. Constituye una relación personal con lo político, que se concibe fundamentalmente en sentido opuesto al orden imperante. Es la forma propia de la izquierda.[18]

> La filosofía del compromiso se caracteriza por su orientación a las situaciones de excepción, es decir, situaciones en las que no sólo está en juego la totalidad, sino en las que hay que decidir incluso lo que debe considerarse como totalidad.[19]

En virtud de su relación esencialmente negativa con la realidad, el comprometido de izquierda considera que tal realidad está en una situación de excepción permanente, que lo ubica en un estadio inicial fundante, en el cual el orden social está por hacer. Pero, además, en virtud de la perpetua negatividad de la izquierda, aun si ese orden tuviera lugar, sería rechazado irremisiblemente por ella. Spaemann, a pesar de haber delimitado la naturaleza de la izquierda y la derecha de acuerdo con otros criterios, parece tener un lúcido vislumbre en este sentido, pero no avanza sobre el mismo.

> Allí donde la izquierda no quiere permanecer protestando impotentemente contra la realidad, se hace tecnocrática y acoge las ideas de la derecha de un modo tal que los representantes de la derecha se convierten entonces, al revés, en defensores de la libertad humana, la cual no tiene en el fondo para ellos un sentido inteligible, un «para qué».[20]

El repertorio de conceptos usados en esta breve caracterización de la izquierda en el poder refleja la complejidad de categorías tales como izquierda y derecha. Es posible que la tecnocracia, como elemento de la derecha, pueda reducirse a la idea de conservación, en tanto que, como dice el mismo Spaemann, en la ideología tecnocrática el funcionamiento de los medios es el fin supremo[21] y la funcionalidad es definida siempre como autoconservación.[22]

18. Escribe Carl Schmitt en su *Teoría del partisano* que «en la guerra revolucionaria la pertenencia a un partido revolucionario representa un vínculo total.» Schmitt, Carl. *El concepto de lo «político». Teoría del partisano. Notas complementarias al concepto de lo «político»*. México, Folios, 1985, p. 123.
19. *Crítica*, p. 62.
20. *Sobre la ontología*, p. 86.
21. *Crítica*, p. 62.
22. *Sobre la ontología*, p. 81.

Pero ¿cómo es posible que una izquierda se vuelva tecnocrática, es decir, conservadora, sin dejar por ello de ser *izquierda*, y la derecha se oponga a ella desde posiciones emancipatorias, sin dejar de ser por tal motivo *derecha*? A esta paradoja se puede responder de dos maneras: o bien la distinción está en crisis, a partir del momento en el que la izquierda se hace con el poder y la derecha lo pierde —solución dada por Spaemann, aunque afirme en otro lugar que «la política será siempre un ámbito de conflictos y por eso habrá siempre una mentalidad y una política de izquierdas y derechas»—,[23] o bien lo que se ha intentado delimitar como derecha e izquierda no es correcto. De todos modos, el autor muestra un aspecto interesante de la cuestión estudiada: se hace necesario precisar la relación de los términos de la distinción frente al poder.

Parece conveniente arriesgar una definición provisional de lo que cabe entender por derecha e izquierda. Por lo general, los hombres, formaciones, actos o ideas de izquierda han sido aquellos que han adoptado una posición adversa a la situación imperante y han pretendido, en virtud de ese rechazo, un cambio incesante del orden social. Tal cambio ha tenido dos direcciones divergentes, a las cuales, en algún caso, se ha intentado compatibilizar. Estas direcciones serían la igualitaria y la libertaria.

La derecha, por su parte, aparece originariamente como todo aquello excluido por la izquierda, sean ideas, hombres, instituciones o movimientos. Esencialmente se trata de una definición por defecto. Aun teniendo en cuenta este dato, es posible distinguir dos derechas: la ya mencionada, que «aparece» por vía de exclusión (una *no-izquierda*), y otra, que planta cara a la izquierda en sus términos y se opone a la misma en todos sus puntos de vista e iniciativas (una *antiizquierda*).

Categorías políticas e inclinaciones naturales

Reducir el sentido de izquierda y derecha al partido de la satisfacción de los sentidos y de la conservación respectivamente equivale, si se apela al esquema de la antropología clásica, a identificar a la derecha con el partido de la inclinación natural de la conservación de la vida —es decir, aquella de primer grado— y a la izquierda con el partido de la satisfacción de inclinaciones tales como la reproducción de la especie —es decir, la de segundo grado— y a eliminar todo

23. Ídem, p. 85. Tal afirmación equivale a identificar el conflicto político con la alineación izquierda-derecha, desconociendo el carácter histórico de la distinción.

aspecto intrínsecamente social —inclinación que corresponde junto con otros a la de tercer tipo y que constituye, dentro del citado esquema, la más específicamente humana—. O bien se trataría de una inclinación natural de tercer grado que revierte, en el caso de la derecha, en la inclinación de primer grado, y en el caso de la izquierda, en la de segundo.

Sin embargo, izquierda y derecha son —persistentemente— categorías propias de la política. Un «partido» del hedonismo puro —tal como lo plantea Spaemann— se resolvería en una tendencia no-social, no-política, lo mismo que aquel que pretendiese sin más la conservación. Ninguno de tales principios activos alcanzan por sí solo para explicar a la izquierda y la derecha como identidades políticas. Es posible que tales actitudes puedan identificarse en la génesis más profunda de la izquierda y la derecha. Pero no dan cuenta total ni agotan el contenido conceptual de tales categorías, que son esencialmente políticas. En algún momento tales tendencias, en caso de que efectivamente estuviesen en el origen, han debido asumir una instancia social, combinándose con otras, para erigirse en categorías políticas.

En todo caso, sería necesario explicar por qué las inclinaciones hedonistas y/o conservacionistas, que podrían calificarse de presociales, han tenido una expresión tan relevante en la acción y el pensamiento políticos, o lo que es lo mismo, averiguar por qué, en determinado momento, la inclinación natural del hombre a lo social buscó para su configuración elementos propios de las inclinaciones inferiores. A pesar de que las indicaciones antropológicas de Spaemann son por demás sugerentes, tanto la izquierda como la derecha son visiones de lo social, y su esencia debe explicarse a partir de este género próximo.

El autor ve con claridad que, a pesar de que la izquierda es una forma de concebir lo social, se proyecta necesariamente hacia un ámbito no social. Es posible que una forma específica de izquierda libertaria apunte a la satisfacción individual de las necesidades. Tal izquierda aspiraría a una forma de autosatisfacción de la vida humana. Pero también existe una izquierda libertaria que desea la conservación, la permanencia en la existencia por propios medios, una suerte de autosustentación. E inclusive debe explicarse una no despreciable izquierda «conservacionista» que entronca directamente con la perspectiva marxista, y que habitualmente se condensa en modelos sociales igualitarios.

En cualquier caso, la crítica y el proyeccionismo social de la izquierda la terminan llevando a dimensiones no políticas, negadoras de lo político. Pero no por las razones que ofrece Spaemann, sino

por su negativa a reconocer que la naturaleza social del hombre no es susceptible de ser infinitamente modelada o modificada. Efectivamente, el autor acierta al afirmar que la génesis de la distinción tiene su origen en la supresión de la idea clásica de naturaleza, pero precisamente por la razón antes planteada, es decir, la eliminación de la naturaleza, no tanto como fin, sino como conformación y principio operativo, en este caso, de la vida social del hombre.

Izquierda, derecha y ecología

El artículo de Spaemann sobre izquierdas y derechas abre con una hipótesis sobre la vigencia de la distinción. En su opinión, ésta ha «cesado de expresar las fundamentales alternativas de nuestra época».[24] Esta crisis de obsolescencia sería provocada por los problemas planteados por la ecología.

> La cuestión decisiva es si el problema ecológico se entiende como problema teleológico o como un nuevo problema tecnológico. Los hombres de la izquierda y de la derecha son sobre todo tecnócratas.[25]

Más allá del problema, ya planteado líneas arriba, que resulta de atribuir un carácter tecnocrático —y por tanto, conservador— a las posiciones de izquierda y derecha por igual, la cuestión planteada por Spaemann se da en términos de reconsideración del concepto de naturaleza como límite y como sentido, es decir, una reconducción a sus aspectos teleológicos. Esta renovada perspectiva podría quizá llevar efectivamente a la distinción aludida a una crisis terminal. Pero se ha visto, a más de una década y media de la publicación en castellano del artículo citado, que la consideración del pensamiento moderno sobre la naturaleza sigue estando enmarcada en una visión tecnocrática, instrumental: se trata de preservar el *medio ambiente*, pero poniendo sobre todo el acento en su condición de «medio».

Algunos teóricos de izquierda han advertido la contradicción que resulta del hecho de que las posiciones más radicalizadas en cuestiones medioambientales sean defendidas por grupos ubicados hacia la izquierda del espectro. A fines de la década de los setenta, Ernest Mandel señalaba el *potencial reaccionario* que palpitaba en las organizaciones y formaciones de signo ecologista. Desempolvan-

24. *Sobre la ontología*, p. 77. La idea también aparece en *Crítica*, p. 17.
25. *Sobre la ontología*, p. 87.

do antiguos textos de Marx sobre el deterioro de la naturaleza que producía en su época la forma de explotación capitalista, manifestaban la necesidad de articular y subsumir el reclamo ecologista dentro de la lucha de clases.[26] Las conclusiones últimas que cabría esperar de una auténtica conciencia ecológica no pueden provenir de la izquierda, en virtud de la consideración instrumental que se sigue haciendo de la naturaleza.

Sin embargo, tales temores izquierdistas han sido disipados: hoy, el ecologismo es bandera de la izquierda en razón del núcleo esencial de su compleja naturaleza, la negación y el espíritu adversativo. La izquierda es hoy ecologista porque los reclamos medioambientalistas constituyen un argumento formidable —y uno de los pocos que quedan en pie, dentro de su limitada perspectiva crítica— contra el actual orden económico y social imperante: el sistema de producción capitalista. Izquierda y derecha se mantienen vigentes, razón por la que cabe pensar que la ecología, tal como la concibe el *mainstream* del pensamiento actual, no representa una amenaza sustancial para la distinción. La idea moderna de naturaleza apenas si se ha modificado.

Conclusión

Menospreciado generalmente por gentes a ambos lados del binomio, el esfuerzo por caracterizar a la izquierda y la derecha ha atraído más atención de lo que parece, pero ha llegado a resultados menores de lo que cabría esperar. Las aproximaciones demasiado ancladas en los usos históricos del binomio y aquellas que han construido una suerte de dialéctica abstracta e ideal de la distinción, son los defectos más frecuentes de tales intentos. Al parecer, la precisión conceptual sólo puede conseguirse si, teniendo en cuenta la dimensión histórica de la distinción, logran aislarse los elementos que reúnen a las múltiples manifestaciones históricas en torno a cada uno de los polos.

Conservación y placer son, efectivamente, los dos sentidos diferentes y divergentes de la moral moderna, pero no corresponden a la distinción política *izquierda-derecha*. Como bien ha expuesto Spaemann, los conceptos de *placer* y *conservación* sirven para entender la cuestión moral moderna, la cual en buena medida se funda en conceptos estrechamente biológicos. Pero no es posible trasladar sin más tales distinciones al ámbito de las identidades políticas. O dicho

26. Mandel, ob. cit., pp. 59 y 76.

de otra manera, el autor es dueño de denominar del modo que desee sus acertadas conclusiones en torno a la configuración de la moral moderna. Pero adoptar categorías políticas para tal fin sólo puede ser fuente de confusión y de equívocos.

Estas categorías morales llevadas al campo de lo político tienen, además, el serio inconveniente de no ser útiles para explicar el tránsito de ideas, movimientos y demás fenómenos históricos desde un polo de la distinción hacia el otro. Es innegable que aquellos principios morales y estas distinciones políticas se relacionan entre sí e interactúan dentro del espacio de reflexión y acción propios de la modernidad. Pero esta relación no es de identidad ni de causalidad directa, lo que demuestra la continuidad y, a la vez, la distinción entre el plano de lo moral y el plano de lo político.

La comprobación, realizada en el presente artículo, de que es posible identificar formas de izquierda igualitarias y conservacionistas y formas de derecha hedonistas y libertarias, puede llevar a la conclusión de que las tesis de Spaemann aquí discutidas no solamente tienen el defecto de constituir visiones demasiado abstractas y arbitrarias de las categorías políticas de izquierda y derecha, sino que, además, el autor es víctima de cierto condicionamiento cultural que le reduce la perspectiva.

Efectivamente, la modalidad más caracterizada de la izquierda europea occidental durante los años sesenta y setenta fue de carácter minoritario e intelectual, heredera del 68 y las corrientes del marxismo crítico, que reforzaba los aspectos ideológicos relacionados con la emancipación y la satisfacción del placer. Aproximadamente por la misma época, comenzaba a despuntar en Europa occidental y Estados Unidos una nueva derecha que combinaba valores culturales tradicionales tales como la defensa de la familia y la religión, con una agresiva concepción económica capitalista, basada teóricamente en los principios de la libre competencia y el antiintervencionismo estatal.

Spaemann parece olvidarse de las formas sociales y políticas de izquierda tradicionales que han subsistido firmemente en las periferias del *primer mundo*: Europa Oriental, América Latina y Asia, entre otras. En estas zonas, los aspectos *emancipatorios* de la izquierda solamente se refieren a una liberación colectiva o grupal —el ideal de *liberación nacional*—, mientras que la conformación ideológica se realiza principalmente a partir de principios firmemente igualitarios y esencialmente *conservacionistas* (recuérdese si no el eslogan más difundido de la izquierda en el mundo subdesarrollado: *paz, pan, trabajo*). Por otra parte, las tensiones entre elementos *políticos* y *económicos* en el seno de la actual derecha europea y norteamericana son difíciles de ignorar.

CAPÍTULO 9

THOMAS MOLNAR Y EL GNOSTICISMO MODERNO
Las raíces metafísicas de la izquierda

Signos de crisis

Puede decirse que los acontecimientos de finales de la década del sesenta marcaron un punto de inflexión en el pensamiento político occidental. Sucesos a ambos lados de la Cortina de Hierro condicionaron acentuadamente la reflexión de los intelectuales, de la misma manera en que lo harían veinte años después. Los temas sometidos a una revisión exhaustiva fueron algunos de los grandes conceptos del pensamiento político y social moderno. Se discutía sobre la revolución y el socialismo.

Buena parte del mundo occidental vivía en un estado de emociones encontradas. Por un lado, la verdadera faz del comunismo soviético era definitivamente desvelada, y ya ni sus simpatizantes del Oeste estaban dispuestos a seguir excusándola o negándola. Las corrientes críticas abrían brechas en la unidad monolítica de los partidos comunistas de Occidente y su corte de intelectuales. Por el otro, los movimientos de masas en Praga, París, México y las universidades de los Estados Unidos parecían estar dando a luz un nuevo ciclo histórico revolucionario. Agonizaba una izquierda esclerotizada y rígida, y asomaba otra, de rostro humano e imaginación desbordante. Sin embargo, hubo quien se preguntó si en realidad esta nueva izquierda tenía rasgos cualitativamente diferentes a aquella. Pero solamente podría llevarse a cabo tal comparación si se aclaraba en alguna medida lo que cabía entender por izquierda.

Publicado originariamente en *Esprit*, a mediados de 1969, el artículo de Thomas Molnar titulado *La izquierda sin salida* desentonó notoriamente con la línea editorial sostenida por la publicación, lo cual mereció una interesante réplica del director de la misma, Jean-

Marie Domenach *(Las causas de un fracaso)*, a la que siguió una breve contrarréplica del profesor húngaro naturalizado estadounidense.[1] Posteriormente, Molnar publicaría un volumen monográfico, en el que ampliaba las tesis del artículo anterior y efectuaba un interesante relevo sobre la situación de la izquierda en los Estados Unidos: *La izquierda vista de frente*.[2] En ambos textos, el autor iniciaba una profunda reflexión a partir de la experiencia de la izquierda en el poder.

Molnar comprueba que los movimientos y formaciones políticas ubicados hacia la izquierda en su momento de arribo al poder experimentan una profunda mutación. La experiencia del ejercicio del poder es siempre problemática para todo movimiento político: «Sea cual fuere la inspiración de un movimiento político —incluida la izquierda—, desde el momento en que da un paso hacia el poder, se sumerge en el mundo real y entra en la vía de las adaptaciones y de las concesiones.» Para la izquierda, tal paso es sustancialmente traumático, ya que originariamente se pretende a sí misma como la «denuncia radical de la realidad existente».

La izquierda, revestida de un mesianismo extremista, no puede tolerar sin desgarramientos dolorosísimos esta necesaria adaptación de los ideales a la realidad. La «pureza ideológica inicial» en contacto con la realidad del poder «no tarda en mancillarse».[3] Este trance se expresa, en la misma izquierda, bien como *conciencia culposa*, en el caso de que el hombre de izquierda en cuestión sea el titular directo o responsable del poder adquirido y por tanto culpable de la contaminación;[4] bien como *traición*, en el caso de que el hombre de izquierda, aun a pesar de tener afinidades con los responsables directos del poder, no deba responder directamente, en forma personal, por el mismo.

La distinción de las diferentes actitudes lleva al autor a componer una breve pero profunda sociología de la izquierda. La consideración tan dramáticamente radical de la experiencia del poder lleva a Molnar a formular dos juicios fundamentales: «1.°, la *filosofía* de iz-

1. El cambio de ideas fue recogido en castellano en un breve volumen: Molnar, Thomas; Domenach, Jean-Marie; De La Fuente, Marcos. *La izquierda en la encrucijada*. Madrid, Unión Editorial, 1970.
2. Molnar, Thomas. *La izquierda vista de frente*. Madrid, Unión Editorial, 1973.
3. Ídem, pp. 10-11.
4. Molnar tiende a desestimar esta consecuencia psicológica del abandono de los ideales de la izquierda en el poder, en virtud de una problemática distinción —*izquierda política* e *izquierda utópica*— sobre la que luego se tendrá ocasión de volver. *La izquierda sin salida*, p. 12.

quierda (su "visión del mundo") experimenta un divorcio radical con la realidad, y 2.°, que una vez en el poder (o cerca de alcanzarlo), la izquierda, una cierta izquierda, se somete, no sin tormentos —lo que tal vez la honra y en todo caso la salva—, a la estructura del mundo concreto.»[5]

Cabe preguntarse en qué se manifiesta tal divorcio de la realidad. En primer lugar, aparece una concepción utópica del orden social. Tal concepción se traduce, en el momento de enjuiciar los cambios operados por la izquierda instalada en el poder, en la denuncia de traiciones y afrentas contra la «superrealidad» a la que se aspira, la cual solamente puede tener lugar de forma inmediata y en plenitud absoluta. De ahí su hostilidad innata a las «situaciones» y al *statu quo*, su dinamismo continuo e incesante.

El vanguardismo debe ser permanente; así, toda vanguardia que deja de serlo, al encarnarse sustancialmente en la realidad, da lugar a otra vanguardia. Molnar califica a la izquierda de «gran consumidora de vanguardias». Este afán por el movimiento continuo tendría una perfecta aceptación en el mundo moderno, en el cual todos tienen idea de que la mejora de la propia situación social se vincula directamente con una sucesión acelerada de cambios.[6] Los cambios, según el mismo autor, no se orientan ya a los privilegios, prácticamente desaparecidos hace tiempo, sino contra el principio de autoridad, las instituciones, los intereses particulares. La situación pretendida por la izquierda es la de una inestabilidad revolucionaria permanente: en este afán se revela acabadamente la naturaleza antisocial de la izquierda.

> Como acabo de decir, la izquierda es hostil a todas las instituciones, ya que supone —correctamente— que pretenden consolidar las realizaciones que han superado la prueba; rechaza el pasado y las tradiciones, acusándolas de frenar el progreso; condena, finalmente, el orden social fundado en los datos de la condición humana, pues cabalmente trata de derrocar este orden eliminando estos datos.[7]

5. *La izquierda vista de frente*, p. 16.
6. Ídem, p. 20. «Las vanguardias que dejan de serlo son consideradas como prueba de esta tesis central de la izquierda: su dialéctica exige que indefinidamente otras vanguardias tomen el relevo y que la revolución se renueve sin cesar desde dentro a través de otra revolución nueva.»
7. Ídem, p. 23.

Raíces ontológicas de la izquierda

Es necesario profundizar en el análisis de estos rasgos característicos. El primer elemento que aparece dentro de las actitudes propias de la izquierda es la *crítica*.[8] Pero no se trata del concepto clásico de crítica, sino de una pura y simple *negación*.[9] La izquierda aparece a ojos del autor como un fenómeno originado en medios intelectuales. Los movimientos revolucionarios habrían tenido especial arraigo en este sector y no en las grandes masas, contrariamente a lo que generalmente se ha pretendido. La inspiración y organización de los procesos revolucionarios ha sido siempre obra de intelectuales, pero no en razón de que haya podido desde su posición privilegiada tomar conciencia acabada de los males que aquejan a la sociedad, «sino porque persigue sus propios sueños utópicos hacia una sociedad ideal, y, con entusiasmo, presiona sobre los acontecimientos, a fin de que éstos coincidan, *nolens volens*, con sus sueños exaltados».

> Por consiguiente, lo que caracteriza a la inteligencia politizada no es tanto la competencia como la pasión y la impaciencia, o, mejor aún, es una inquietud radical capaz de barrerlo todo en su camino.

Es esta inquietud la que lleva a los intelectuales a «movilizarse al instante, a interpretar las consignas como la expresión de un problema metafísico».[10] Este problema metafísico sería la hostilidad de ese espíritu crítico —que en realidad es de negación— hacia toda situación dada en cuanto tal, al punto que aspira a la abolición de ésta. «Se trata —escribe Molnar— de un odio al ser en cuanto éste es incompleto», cuestión que distanciaría a la izquierda del puro nihilismo.

> El ser, tal como lo concibe el pensamiento de izquierda, jamás es completo, puesto que es inmanente a la historia que le engendra a medida que avanza. Se espera su plenitud de un momento a otro o bien dentro de un millón de años, pero en todo caso se le persigue apasionadamente a través de los avatares del *devenir*.[11]

Tal persecución apasionada del ser se expresa, en el campo de las artes y en la política, a través de un impulso continuo e incesan-

8. Ídem, p. 27.
9. Ídem, pp. 29-30.
10. Ídem, p. 12.
11. Ídem, pp. 29-30.

te a la experimentación y la superación de situaciones. En el caso concreto de la política, el afán por experimentar y por crear nuevas situaciones se basa en el rechazo de las instituciones vigentes y la creencia de la maleabilidad infinita del hombre, lo cual autoriza a la izquierda a creer que es posible superar cualitativamente la humanidad actual.[12] El autor señala que el odio al ser de la izquierda no se trata de un rechazo mezquino, «una ausencia de preocupación o de generosidad», contrariamente a lo que expresa sobre el punto Jacques Maritain en *El campesino del Garona*. En cambio, considera que el odio de la izquierda «se refiere al ser tal como es *hic et nunc*, pero no al ser tal como será al término de su devenir».

> Así, pues, la actitud de izquierda puede caracterizarse como irónica: el estado presente se mira oblicuamente; sólo tiene interés (y ser) en cuanto es maleable, capaz de recibir la impronta del futuro. Para la izquierda la realidad es siempre incompleta; por ello su ambición consiste en completar la realidad, en buscar la imposible coincidencia de lo que es con lo que debería ser.[13]

Esta forma de concebir la realidad tiene su origen en que para la izquierda la realidad es esencialmente conceptual. El *saber* es mero desfile de conceptos y el *cambio* es alteración de la conciencia y alteración del sujeto. La conciencia se concibe como principio de separación y división, y el conocimiento solamente puede obtenerse de manera acabada a través de la conciliación entre cognoscente y conocido, entre sujeto y objeto. «Este nominalismo y este idealismo —escribe— no permiten que sujeto y objeto coincidan de la única manera válida, concretamente confiando en el mundo exterior. Esta filosofía reinante mantiene la inquietud abandonando la realidad y el realismo, creando una oposición artificial que ella no puede ni quiere resolver.»[14]

Tal idea del conocimiento tiene para el autor un correlato político directo. Para que la coincidencia o conciliación esperada tenga lugar, es necesario el establecimiento de una nueva sociedad, en la cual haya una fusión total entre conciencias, de modo que no se pueda ya distinguir un individuo del otro, no sea posible separar nada del resto.[15] El origen gnoseológico de la izquierda y su desarrollo político-

12. Ídem, pp. 30-32.
13. Ídem, pp. 33-34.
14. *La izquierda sin salida*, p. 16.
15. *La izquierda vista de frente*, p. 35.

social componen una tendencia dominante hacia el pensamiento utopista, que el autor señala como particularmente presente al menos en parte de las expresiones y formas de izquierda.

Las raíces ignoradas

A su vez, el utopismo de izquierda se desarrolla de acuerdo a unos ejes que tienen particular semejanza con ciertas corrientes filosóficas y religiosas muy antiguas, conocidas genéricamente como *gnosticismo*. Molnar habla de una *inspiración* de la izquierda en éste, en la cual coincidiría con gran parte del pensamiento moderno. El autor remite a las tesis de Eric Voegelin, que ha explorado las semejanzas de algunas variantes del pensamiento moderno con los antiguos gnósticos.

Según Molnar, el gnosticismo es «una especie de consagración del conflicto como sustancia de la historia» y además «ha servido ya de inspiración a los filósofos y a los místicos ya formados en las doctrinas orientales del mundo helenístico y del imperio romano».[16] Efectúa un rápido repaso de los aspectos comunes en las diversas doctrinas de la gnosis, entre los que cabe señalar la salvación (que se entiende como reintegración de la materia divina usada por el Demiurgo para la creación) como hecho universal y colectivo, la identificación entre la Divinidad y el género humano, la repugnancia hacia el principio de separación y división, y dentro del mismo, la creencia en el progreso y el rechazo a las instituciones que han corrompido la libertad del espíritu.

El gnosticismo, señala el autor, constituye en realidad un modelo de pensar, un *pattern*, como lo llama el autor, que se basa en la inmanentización de Dios, que se identifica entonces con la historia: se trata de un Dios que no es, sino que se hace.[17] A su vez, la ambición suprema de la humanidad es conseguir, a lo largo de la historia, los atributos divinos: ciencia, omnipotencia y bondad absoluta. La historia es por tanto una sucesión de conflictos por obtener la *gnosis* (conocimiento directo y espontáneo, no mediado por los sentidos o el razonamiento) completa por parte de la humanidad, componien-

16. Ídem, pp. 38-39.

17. Ídem, pp. 40-41. La tesis de Voegelin, de la cual se deriva la interpretación de Molnar, no afirma la inmanentización de Dios, sino la inmanentización de la idea cristiana de perfección, la *sanctificatio*, en sus dos componentes, el teleológico y el axiológico. Cf. Voegelin, Eric. *Science, Politics and Gnosticism*. Washington D.C., Regnery-Gateway, 1990, pp. 88-89.

do así un ideal de intelectualización total del género humano, el cual dará lugar a su unidad perdida.[18]

Tal propósito o fin de la historia se contiene en el proyecto social utópico del izquierdismo, en el cual se superarán todas las divisiones y las desigualdades; y también en la revolución permanente hasta dar a luz una «sobrehumanidad». Esta nueva condición humana se manifestará en el desprecio definitivo por los bienes materiales, la desnudez, la superación de los vínculos en torno a intereses parciales, el abandono definitivo del pasado y la tradición.[19] Para el gnosticismo y, por ende, para la izquierda, «la propia realidad no es más que realidad a medias, y es preciso completarla».

Pero esta realización, señala Molnar, «no puede ser coronada por ningún éxito, ya que el único fin aceptable por la izquierda está fuera de la realidad por definición». Por eso el conflicto en la realidad actual es inevitable e incesante.[20] Según el gnóstico, la historia se divide en dos: el período de la oscuridad (el pasado) y el de la luz (el futuro). El tiempo actual es una fase de transición, en la cual el conjunto de los gnósticos constituyen la vanguardia que alumbrará a la humanidad.

> Si es capaz de situarse así en relación con el pasado (historia) y el futuro (utopía), es porque cree haber encontrado la ciencia (gnosis) que le revela el mecanismo de la necesidad (materialidad) que se convertirá en libertad (espiritualidad).

Molnar ve en el gnosticismo moderno una llamativa analogía con la doctrina cristiana de la caída original y la elevación final del hombre: para el caso del primero, a través de una transmutación colectiva en divinidad.[21] El gnosticismo antiguo aspira a la unidad de ser y pensar, al fin de la apariencia y la multiplicidad. Tal ideal se encuentra desarrollado en la filosofía de Hegel. Se trata de una espiritualidad absoluta, liberada de toda materialidad. En esta concepción veladamente espiritualista, el intelectual de izquierda constituye la «clase sacerdotal»: sólo él comprende el sentido de la historia y de los acontecimientos.[22]

Asimismo, la izquierda piensa junto con el gnosticismo que «la posesión de la gnosis exalta al hombre interior (*pneumatikos*) que

18. *La izquierda vista de frente*, p. 46.
19. Ídem, pp. 42-43.
20. Ídem, pp. 43-44.
21. Ídem, pp. 45-46.
22. Ídem, pp. 52-53.

comprenderá al Todo en una repentina iluminación». Se trata de un fenómeno subjetivo sin correspondencia alguna con una transformación de la realidad. Incluso este pensamiento utópico se potencia en épocas de grandes penurias o catástrofes: «cuanto peor van *hoy* las cosas, más espléndida será *mañana* la recompensa».[23]

> Los elementos constitutivos del pensamiento utópico de izquierda son, por consiguiente, el subjetivismo erigido en principio filosófico, e incluso ontológico, y la exaltación del yo cuyas afirmaciones apenas tiene verificación espaciotemporal en cuanto que poseen la verdad futura.[24]

La obsesión de una línea radical de separación de la historia —el acá y el allá— que divide dos humanidades cualitativamente diferentes, encuentra según Molnar una fundamentación teórica en pensadores de izquierda como Lukács, el cual afirma que la sociedad imperfecta, la del «más acá», que se identifica esencialmente con la burguesía, impone una ideología «según la cual la sociedad tal cual es, por lo menos en algunas de sus partes, procedería de una organización natural».[25] Se constituye así una «falsa conciencia» que impide el conocimiento de leyes del devenir histórico, como la dialéctica.

A la idea misma de naturaleza humana se opone «una constatación de la "maleabilidad" del hombre, fundamento (por una *petitio principii*) de su "dignidad"».[26] Este ataque no es exclusivo de las corrientes de pensamiento marxista, sino que proviene de toda la izquierda. Molnar cierra su consideración del gnosticismo afirmando que se ha constituido en el marco mental dominante de la actualidad.

> Después de este examen necesariamente sumario del pensamiento gnóstico contemporáneo, conviene añadir que este pensamiento no encuentra hoy la misma oposición que encontró en su camino hace dos mil años y en otros períodos de la historia. Se ha convertido en la filosofía oficial del mundo moderno, de tal suerte que su influencia se manifiesta en todas las disciplinas, lo mismo que en la vida política y pública.[27]

23. Ídem, p. 54. «El tema del cambio radical del mundo a partir de un momento subjetivo, pero experimentado como opción universal, es inseparable del pensamiento de izquierda en todas su formas.» Ídem, p. 57.
24. Ídem, p. 55.
25. Ídem, p. 58.
26. *La izquierda sin salida*, p. 22.
27. *La izquierda vista de frente*, pp. 64-65.

Izquierda y gnosis

La extensa y detallada síntesis anteriormente expuesta tiene su razón de ser en forma expositiva del autor, a veces desordenada y asistemática, escasamente jerarquizada. Se hace muy difícil la valoración crítica del texto en razón de sus características. En primer lugar, las observaciones notoriamente certeras, a veces de una claridad sorprendente, no son acompañadas de desarrollos de fundamentación proporcionados. En segundo lugar, tales observaciones se vinculan a otras de carácter difuso. En tercer lugar, son frecuentes las confusiones y las imprecisiones conceptuales. La relación efecto-causa de la izquierda como proyecto político con las tesis gnoseológicas del pensamiento moderno aparece como una intuición brillante, merecedora de un desarrollo más extenso que el que posee en el texto.

Sin embargo, se advierte que faltan los rasgos que distinguen netamente a la izquierda como forma específica de la modernidad. Se percibe cierta disolución conceptual que difumina el perfil del asunto estudiado. De todos modos, la caracterización inicial de la izquierda, aun no siendo completa ni muy precisa, es mayormente acertada. Se trata de la negación del orden de la realidad, que se traduce en la acción política en una pretensión incesante de cambio. Pero el concepto de *crítica-negación* de la izquierda es confuso. Molnar lo atribuye a una «inquietud ontológica»[28] que consiste en la aspiración a un ser completo, a una realidad perfecta y que se traduce en un «odio al ser».

Parece necesario aquí distinguir entre el orden del ser y el de la existencia, que se confunden en la exposición del autor. En razón de que el pensamiento moderno sólo tardíamente recupera la distinción, y la aparición de la izquierda como categoría es anterior a tal suceso, sólo puede hablarse de un rechazo de la izquierda a la realidad dada, a los entes, lo que podría asimilarse a un rechazo al orden de la existencia. Por lo tanto, no se debería entender la actitud originaria de la izquierda como odio al ser.

Por otra parte, cuando el autor afirma, tomando una expresión de Maritain, que la izquierda «no posee el sentido del ser»[29] —lo cual es radicalmente distinto al odio: no es posible odiar algo que carece de sentido— no advierte que el significado profundo de la frase encierra la clave del ideal que la izquierda posee del orden de la reali-

28. *La izquierda sin salida*, p. 14.
29. *La izquierda vista de frente*, p. 139.

dad, a la que concibe esencialmente como *devenir*.[30] Una idea de *realidad incompleta* o *perfecta*, como es la que el autor atribuye a la izquierda, sólo tiene sentido si se tiene asimismo la idea de una *realidad completa* o *perfecta*, el Ser, aun con todo lo inmanente que se lo conciba.

Buena parte de la izquierda afirma la *incompletitud* esencial de la realidad y, por tanto, postula un eterno devenir, justamente en razón de que el peligro real, la miseria de la realidad, es el ser existente, la *reificación*. Existen algunas indicaciones del autor en este sentido, pero no han merecido un desarrollo satisfactorio.[31] También parece acertada la crítica de Domenach a las afirmaciones de Molnar. Aquél señala que más que en la ausencia de «sentido del ser», el problema ontológico de la izquierda debe buscarse en el rechazo al orden de la existencia y en la pasión por lo ilimitado.[32] La aspiración

30. Más adelante, el autor se pregunta: «¿Adónde lleva esta inquietud, este recomenzar incesante, este deseo secreto de torpedear al ser? Ya lo hemos dicho: en política, este resultado —imaginario— es la realidad que acaba coincidiendo consigo misma, que es finalmente reposo.» Ídem, p. 72. La contradicción parece clara: si la izquierda «odia al ser», no puede aspirar a la coincidencia perfecta de la realidad consigo misma, al reposo. En cambio, el rechazo parece destinado a los entes, a los seres particulares existentes.

31. «Para la izquierda, la realidad es siempre incompleta, por lo que la ambición de la izquierda consiste en completar la realidad, en buscar la imposible coincidencia de lo que es con lo que deberá ser.» Y también: «¡Hay que eliminar a toda costa cualquier sustrato sólido tras los acontecimientos y los fenómenos! Tal parece ser el anhelo de la izquierda y su toma de posición ontológica. La *ruptura* (de la tradición, de las formas, de los comportamientos, del arte) se considera como una garantía de que al término de los fenómenos no se encontrará una realidad trascendente.» *La izquierda sin salida*, pp. 15 y 19.

32. «El mal característico de la izquierda es la pasión por lo ilimitado.» Domenach, Jean-Marie. *Las causas de un fracaso*, p. 37. «La izquierda, según Molnar, no tendría el sentido del Ser. Pero el Ser tiene numerosos rostros, la derecha le reconoce en el orden establecido y, a veces, en la irrupción de una violencia nacional; podemos engañarnos fácilmente sobre las manifestaciones políticas del Ser, como se equivocó Heidegger en 1933. Y sin embargo, él enseñaba que el Ser se disimula y que su desvelamiento no es operación fácil. La historia está llena de las violencias infligidas a los seres en nombre del Ser, y en una forma política la violencia ha profanado nuestra historia reciente.» Ídem, p. 45. «Yo no diría que la izquierda carece del sentido del Ser, sino del sentido de la encarnación, y ésta es la razón definitiva de que no llegue a ser.» Ídem, p. 46. Cabe señalar que son esencialmente complementarias, para la dilucidación del problema, las dos perspectivas, y además que, aun siendo necesario el planteamiento del problema en términos ontológicos, el mismo exige una precisión a la que Molnar no arriba. Las diferencias de enfoque entre los autores citados son contrastadas por su comentarista, J. Marcos de la Fuente: «Digamos que mientras la perspectiva de Molnar es ontológica, la de Domenach, más cautelosamente, es histórica.» Según Domenach, la izquierda habría perdido, en algún momento, el sentido

a una realidad completa es quizá real en algunas formas de pensamiento utópico, pero no en el pensamiento genérico de izquierda.[33] Se trata de una variante disminuida de la izquierda.

Por lo tanto, la izquierda, o al menos parte de ella, no niega la realidad existente en cuanto que aspira a una realidad más perfecta, sino que la concibe como puro devenir. En cualquiera de los dos casos, es decir, tanto la izquierda utópica propiamente dicha como la que adhiere al puro devenir son sustancialmente dinámicas, ya que una aspira al cambio por sí mismo y la otra es incapaz de realizar el *eschaton* al que aspira aquí en la tierra. La izquierda del puro devenir compone a su vez una utopía mínima: no diseña sociedades ideales, pero concibe a la realidad social como un movimiento sin reposo. A su manera, es también utópica.

Sin embargo, se advierte en Molnar una indefinición conceptual referida al utopismo de la izquierda. No queda claro si piensa que la izquierda es esencialmente utópica o cabe distinguir entre una que lo es y otra que no. Pareciera que el autor se ocupa principalmente de caracterizar una izquierda utópica, sobre todo en razón de la distinción que realiza en el primer capítulo entre aquélla y una *izquierda política*.[34] El punto es importante: si la izquierda es sustancialmente utópica, no cabe una *izquierda política*, o no utópica. Y si la izquierda puede o no ser utópica, lo único que se ha desarrollado y explicado en los textos seleccionados es sólo una variante de la izquierda.

El asunto daría lugar a una extensa consideración, ya que según el criterio ofrecido, los géneros de izquierda se diferencian de acuerdo a la posesión o no del poder político. Sería muy interesante precisar el efecto transformador del ejercicio del poder sobre la ideología. Ésta es una veta interesante sobre la que el autor lamentablemente no avanza. Ahora bien: si es cierto que existe una izquierda utópica y otra que no lo es, la caracterización de la izquierda en general como forma actual del gnosticismo sólo alude a la primera de las variantes. Pero en esta caracterización, el autor a veces se refiere a la izquierda genérica y otras a su variante utópica.

---

del ser; según Molnar, no lo habría tenido nunca. De La Fuente, J. Marcos. *La izquierda en la sociedad industrial*, p. 72.

33. «Es la Utopía el estado de las cosas fijado de una vez para siempre, ya que la inquietud ha sido reabsorbida, lo incalculable de la libertad humana ha sido reducida a una rígida aritmética social. Esta constatación no debe sorprendernos, pues una política de izquierda en materia de organización social es una contradicción: sólo la Utopía no contradice la lógica de la izquierda.» *La izquierda vista de frente*, p. 73.

34. Ídem, p. 17.

Como se ha podido ver, la tesis central de Molnar se podría sintetizar en que la izquierda constituye una suerte de expresión moderna y secularizada de la antigua tradición gnóstica. Sin embargo, tal conceptualización es objetable en varios aspectos. Es posible comprender fecundamente algunos aspectos de la izquierda a partir del estudio de las antiguas doctrinas de la gnosis. En algunos casos se puede revelar como un recurso muy valioso para comprender estructuras de pensamiento y sistemas de creencias. Es posible asimismo encontrar elementos —de suyo evidentes y encubiertos o no perceptibles de forma directa— de esas doctrinas milenarias en pensadores modernos de primer orden, como ha demostrado Voegelin.

Sin embargo, reducir la modernidad o la izquierda a un puro gnosticismo redivivo no parece lo más adecuado. Existen corrientes de la modernidad que no se ajustan al esquema de la gnosis que presenta Molnar (aunque tampoco debe olvidarse que las corrientes gnósticas son numerosas y varían entre sí, como bien recuerda el autor). Por otra parte, es difícil la caracterización de algunas manifestaciones de izquierda de carácter moderado, que renuncian mayormente a la utopía, pero mantienen firmes otros rasgos tales como el rechazo al orden existente. Es el caso de buena parte de las izquierdas críticas.

En todo caso, aun si las coincidencias entre izquierda y gnosticismo fuesen sustanciales, debería explicarse por qué la izquierda no solamente se constituye en una forma secularizada de gnosticismo, sino que además se transforma en un «gnosticismo político».[35] El

35. El punto se aclara si se recurre a las tesis de Voegelin, inspiradoras de las de Molnar: además de asegurar que el gnosticismo constituye un intento por dotar de significado (*eidos*) al curso inmanente de la Historia, es decir, convertir la totalidad del curso de la historia en objeto de la experiencia, el autor afirma, en el inicio mismo de su obra, que «la existencia misma del hombre en la sociedad política es una existencia histórica; y una teoría de la política es al mismo tiempo una teoría de la historia». Voegelin, Eric. *Nueva ciencia de la política*. Madrid, Rialp, 1968, pp. 9 y 186-187. Voegelin también se detiene en los efectos sociales y políticos que posee el esfuerzo gnóstico por asesinar a Dios y su sustitución por un nuevo hombre (manifestado en la actitud de rechazo y el consiguiente intento de destrucción del orden de la realidad en cuanto que dado, y a la vez, en una pretensión por controlar la nueva realidad emancipada del dominio divino): «*Man cannot transform himself into a superman; the attempt to create a superman is an attempt to murder man. Historically, the murder of God is not followed by the superman, but by the murder of man: the deicide of the gnostic theoretician is followed by the homicide of the revolutionary practitioners.*» Voegelin, Eric. *Science, Politics and Gnosticism*, p. 64. Por otra parte, existe otro punto que Molnar deja sin estudiar: la metamorfosis de un movimiento reducido al círculo de iniciados, fuertemente intelectualizado (a pesar de sus desarrollos

gnosticismo constituyó en sus orígenes una interpretación y práctica particular de algunas doctrinas religiosas, entre las que cabe contar al cristianismo: tal interpretación se tradujo en una filosofía de la historia y una ascética personal de rasgos definidos.

Sin embargo, no constituye por sí mismo una doctrina política. El carácter automático, inmanente, evolutivo, intelectual del mecanismo de la historia propio del gnosticismo,[36] señalado por el autor, desalentaría en principio toda formulación de carácter político, toda praxis política, revolucionaria o no. Aparece aquí la necesidad de precisar cuáles son las doctrinas gnósticas que poseen elementos comparables o atribuibles a la izquierda y en qué contexto aparecen y, a la vez, las manifestaciones de izquierda que poseen elementos atribuibles y comparables al gnosticismo, ya que al autor tiende a identificar repetidamente, con algunas excepciones interesantes, a la izquierda con el marxismo.[37]

---

contrarios al conocimiento tal como se lo entiende) a otro de carácter político y de masas. Nuevamente pueden encontrarse pistas sobre el punto en Voegelin: éste señala que los movimientos gnósticos de nuestro tiempo poseen variantes minoritarias e intelectuales y también de masas. En todo caso, la distancia entre unos y otros no parece ser tan radical: «*This draws attention to the fact that mass movements do not represent an autonomous phenomenon and that the difference between masses and intellectual elites is perhaps not so great as is conventionally asumed, if indeed exists at all.*» Ídem. p. 83. Algunos movimientos intelectuales gnósticos, tales como el positivismo, tienen una intención de llegar a una escala masiva, pero sencillamente no lo han conseguido. Ídem, pp. 84-85.

36. *La izquierda vista de frente*, p. 61. Sobre la interpretación de la *izquierda* como forma actual del *gnosticismo*, es interesante contrastar esta tesis de Molnar con la originaria de Voegelin. En una primera instancia, el filósofo alemán concibe a una y otro como categorías diferentes, que pueden entrar en combinación: por tanto, existiría un *gnosticismo de derecha*, de carácter evolutivo, transaccional, utópico y progresista, y también un *gnosticismo de izquierda*, activista y violento. Sin embargo, a continuación, explica que «si en la sociedad occidental existiera sólo el gnosticismo, el movimiento hacia la izquierda sería irresistible, porque se basa en la propia lógica del inmanentismo y se hubiera llevado a cabo hace largo tiempo». Voegelin, *Nueva ciencia de la política*, pp. 271-272. Subrepticiamente, el sentido cambia: *gnosticismo* e *izquierda* vienen a coincidir en último término. El gnosticismo de derecha aparece en todo caso como una versión atenuada e impura, impropia de la gnosis. Las tesis de Molnar son confirmadas por las de su principal inspirador. La identidad entre gnosis e izquierda, deducida directamente de las revelaciones del propio Voegelin, también aparece en Negro Pavón, Dalmacio. *Ontología de la derecha y la izquierda. Un posible capítulo de teología política*. En: Anales de la Real Academia de Ciencia Morales y Políticas. Madrid, Año LI, n.º 76, curso académico 1998-1999, p. 464n.

37. Voegelin distingue una «escala de variedades» del gnosticismo, «de acuerdo con la facultad que resulta predominante en la tarea de lograr arrastrar a Dios al interior de la existencia humana y, a la vez, la redivinización de la sociedad»: en primer

La izquierda en la cultura

La izquierda aspira, según Molnar, a la muerte de la política, por síntesis superior y cesación definitiva del conflicto.[38] Sin embargo, el autor señala que, en ocasiones, el camino de la política está cerrado para la izquierda. En ese caso, el campo de la cultura le abre «amplias perspectivas» para su expansión, ya que constituye un campo ideal de experimentación e innovación.

> No se trata de que la izquierda busque un sustituto de la política; rechaza la política debido a que vive en la espera perpetua de la salvación que proporciona la Historia y la conciencia que por fin alcanza la felicidad. Todo sucede como si la energía de la espiritualización de los gnósticos se hubiera transformado, secularizándose, en una voluntad de total inmersión en la vida del espíritu y la cultura, única digna del hombre de izquierda.[39]

Tal alternativa restituye a la izquierda, según el autor, al ámbito donde más cómoda se siente: «lo mismo que el gnóstico aspira a su absorción en el Espíritu, así el hombre de izquierda trata de vivir en el mundo de los conceptos. Por consiguiente hace de la cultura su propio campo reservado». Se confirma así su rechazo y desprecio a la política como lucha sórdida de intereses mezquinos, propia de la etapa previa a la unidad y redención absolutas, a la utopía gnóstica. La cultura —afirma citando a Heidegger— es la vida del espíritu propiamente dicha. La izquierda, por tanto, distingue entre el campo de lo *serio* (vida intelectual, cultura) y lo *no serio* o inauténtico (política, cotidianeidad).[40]

> De este modo, en todos los sistemas de izquierda, herederos del gnosticismo, la política sólo es tolerada, soportada; el individuo se

---

lugar, identifica una gnosis *intelectual*, que adopta la forma de una «penetración especulativa en el misterio de la creación y la existencia» (el ejemplo ofrecido es la gnosis contemplativa de Hegel o Schelling); una variante de carácter *emocional*, que consiste en una «presencia actual de la divina sustancia dentro del alma humana» (tipo que se encarna en las sectas paracléticas); finalmente, la gnosis *volitiva*, que consiste en el propósito de redimir al hombre y la sociedad (la cual aparece con las doctrinas activistas revolucionarias tales como las de Comte, Marx o Hitler). Cf. Voegelin, *Nueva ciencia de la política*, p. 194. Volviendo a las tesis de Molnar, el gnosticismo que da lugar a la izquierda sería una variante *intelectual* que se cristaliza en otra, de carácter *volitivo*.

38. *La izquierda vista de frente*, p. 71.
39. Ídem, p. 73.
40. Ídem, pp. 74-75.

traslada intelectual y culturalmente a un mundo en el que la existencia se conforma al ideal. De exploración de la existencia, la cultura se convierte en proyecto de edificar el futuro.[41]

En una concepción no izquierdista, explica Molnar, cultura y política son inseparables.[42] Pero en virtud de la separación planteada, la izquierda emplea la cultura como un arma «política» formidable, un auténtico instrumento de poder, que a la vez goza de un estatus de intangibilidad y «extraterritorialidad» con respecto a los intereses facciosos. Universidad, medios de comunicación, teatro, cine, etc., se convierten en elementos de asedio al poder político.[43] El cuestionamiento sistemático de las instituciones de la política termina en la cristalización de una conciencia generalizada que no ve otra solución a los problemas que el cambio revolucionario. Es la cultura como revolución, la cultura como *terror*.[44]

Las tesis aquí resumidas del capítulo sobre las influencias culturales de la izquierda merecen ser consideradas al contraste del propósito general del libro. Debe señalarse que, con ser ciertas, terminan por esconder la naturaleza real del problema. Molnar afirma que al ver imposibilitada su acción en el campo de lo político, la izquierda «opta» por la alternativa cultural. Esta alternativa reconduciría a aquélla al campo de sus más genuinas aspiraciones: el conocimiento, el arte, la vida del espíritu. Su naturaleza gnóstica volvería al lugar de donde proviene, abandonando liberada la esfera de intereses sucios y mezquinos, de basta materialidad, que se conoce como la política. Sin embargo, el autor advierte que la cultura en manos de la izquierda termina siendo un instrumento de carácter político, y por ello, encaminado a la obtención del poder.

Cabe deducir dos conclusiones a las que el autor no llega: o bien la izquierda no es sincera en su abandono de la política, o bien no puede resistir, por mucho que lo intente, en su aislamiento de los intereses terrenos. En el primero de los casos, habría que revisar el supuesto desprecio por la política que el autor atribuye a la izquierda.

41. Ídem, p. 76.

42. «En esta perspectiva, es falso pretender que la cultura: el estado de la literatura, de las artes, de la instrucción, de la religión, del debate público, etcétera, sea un conjunto de actividades que se desenvuelven en lo que hay "mejor" en nosotros, el terreno de lo gratuito, ... mientras que la política sería una especie de mercadeo sórdido para la posesión del poder, la imposición por la fuerza de lo que el ciudadano sólo acepta de mala gana, o bien, en el mejor de los casos, un mal necesario.» Ídem, p. 77.

43. Ídem, p. 78.

44. Ídem, pp. 80-82.

En este sentido, el «desvío cultural» no sería sino una alternativa política más. Su consagración a la *vida del espíritu* sería simplemente una estrategia encaminada a fines ajenos a lo cultural.

En el segundo de los casos, es decir, si la izquierda fracasara en su esfuerzo por abandonar la política, esto confirmaría aún más su condición de categoría política, de acuerdo a la cual se debe analizar primariamente. En todo caso, el autor debe explicar por qué la izquierda, despreciando según su explicación la lucha política en razón de su origen gnóstico y su desarrollo prioritario en el ámbito de la cultura, no logra desvincularse de aquélla.

El razonamiento del Molnar, por otra parte, sigue el esquema particular de la vida política y cultural norteamericana, donde se advierte un abismo casi impracticable entre el mundo de la cultura y el de la política *de los partidos* (la aclaración es importante). En ese ámbito, el rechazo y el mutuo desprecio entre intelectuales y políticos es notorio, y se inserta en una genuina tradición anglosajona. Sin embargo, el análisis no se puede trasladar sin inconvenientes a entornos tales como el europeo occidental continental o el iberoamericano.

Allí, el mundo de la cultura, las artes y las ideas a menudo asume compromisos puntuales con ideas, hombres y movimientos políticos. Los casos más notorios son quizá el francés y el italiano. En estos horizontes no se advierte desprecio alguno de la cultura hacia la política, ni tampoco la separación que él señala entre política y cultura. Al contrario, se subordina frecuentemente la actividad artística o intelectual a los objetivos políticos o ideológicos.

La consideración del autor sobre los efectos del activismo de izquierda en la cultura repite la mismas deficiencias de la categorización lisa y llana de la misma como una forma actual y secularizada del gnosticismo: se escamotea su naturaleza real de categoría política moderna. Si bien el gnosticismo aparece como un interesante modelo para comprender la estructura de complejos de creencias con los que cabe comparar a la izquierda, y la acción de la misma en el campo de la cultura aporta elementos muy importantes, ninguno de los dos desarrollos ofrecidos por Molnar alcanzan para dar con su esencia profunda. De hecho niegan —si ha de ajustarse a las afirmaciones del autor— su carácter político.

Al respecto, debe señalarse que la izquierda no desprecia formalmente la política. Sin embargo, constituye la negación implícita de la misma, por dos razones concurrentes. En primer lugar, porque su negación de la naturaleza social del hombre le impide ver las verdaderas formas que adopta en la realidad esta inclinación natural. En segundo lugar, al constituir una categoría política de matriz mo-

derna y, por tanto, tendente a la absolutización y a la supresión de todo límite, la izquierda afirma que todo es político, resultando al final que nada lo es. La politización total, como bien señaló Antonio-Carlos Pereira Menaut, equivale a la despolitización total.[45]

La vigencia actual del concepto de izquierda

Escrito aun cuando el derrumbamiento teórico y práctico del marxismo-leninismo y la supremacía universal del demoliberalismo y el capitalismo eran todavía remotos, *La izquierda vista de frente* contiene algunas indicaciones premonitorias de gran valor, las cuales sirven para comprender la actual crisis de la izquierda. En ellas, el autor explica la progresiva autonomía de la izquierda frente a los fenómenos y procesos que una vez considerara como la realización máxima de sus proyectos. Concretamente, Molnar advierte el distanciamiento entre la izquierda y los socialismos en pie. A principios de los setenta, las voces críticas contra el socialismo real se hacían sentir de modo cada vez más insistente. El disenso llegaría a las filas mismas de los partidos comunistas de Europa occidental. Se confirmaba el carácter *distópico* de los socialismos en práctica.

> La tierra prometida no aparece ya en ese aspecto monolítico que confiriera al comunismo el peso de la verdad; parece ser la escena de demasiadas disensiones, de confusiones incluso, para servir de utopía.[46]

El socialismo real resultó ser un sistema social extremadamente rígido, fijado en una concepción ideológica estrecha, que implicaba la cancelación misma del progreso indefinido, del cambio incesante y de la completa emancipación de la humanidad. Por otra parte, la actitud de izquierda se manifiesta admirablemente adaptada a las condiciones de las sociedades industriales occidentales, consumación avanzada —para la época— del capitalismo triunfante.

«Por el momento —escribe—, los espíritus están aún demasiado impregnados de las premisas marxistas para percibir que el destino de la revolución no está ligado ni a Moscú, ni a Pekín, ni siquiera a Karl Marx, y que la sociedad industrial, especialmente los Estados Unidos, pueden servir, para lo que queda del siglo, de base revolucio-

45. Pereira Menaut, Antonio-Carlos. *Doce teses sobre a Política*. Santiago de Compostela, Fontel, 1998, pp. 47-48.

46. *La izquierda vista de frente*, p. 141.

naria.»[47] Molnar pronostica la superación del paradigma marxista por parte de la izquierda, y explica la aparente paradoja a partir de una profunda modificación del paradigma revolucionario. Tomando como base la caracterización de Jules Monnerot, distingue dos formas de revolución: la primera, descrita por el autor francés antes citado, respondería a un modelo que denomina «clásico».

> La historia de las revoluciones en Occidente demuestra que al breve período de violencia sigue un largo período de limpieza y de consolidación, que acaba haciendo posible la pluralidad de ideales e incluso la contrarrevolución.

«La brevedad del acontecimiento y la proximidad de las generaciones pre y posrevolucionarias —explica— impiden que, con las cabezas, la guillotina corte también las tradiciones.»[48] A este tipo pertenecerían los procesos revolucionarios más famosos y conocidos: el norteamericano, el francés, el ruso. Sin embargo, este esquema parece ser sustituido por otro de carácter moderno, cuya característica principal es el *flujo* continuo. Este tipo de revolución no se ve afectado por lo que Monnerot llama la «fase de enfriamiento o solidificación». Tal proceso se aprovecha de un estado social en el cual «no hay resistencia ni tolerancia completas»,[49] y consigue, mediante la renuncia a algunos objetivos y la extensión en el tiempo de los que conserva, un carácter *permanente*, elemento que reconcilia parcialmente al ideal revolucionario con su naturaleza íntima.[50]

El modelo de revolución en flujo se adapta perfectamente a las sociedades actuales, lanzadas como están a una velocidad inédita e incesante de mutaciones y cambios. «Ahora bien —escribe Molnar—, si la sociedad industrial posee una consistencia, una solidez suficientes para resistir a una revolución clásica, es sumamente vulnerable a la revolución del nuevo estilo.»[51] El proceso revolucionario al que están sometidas las sociedades actuales «no parece hacer tabla rasa de los regímenes que intenta destruir».[52]

47. Ídem, pp. 115-116.
48. Ídem, p. 119.
49. Ídem, p. 94.
50. No debe olvidarse que el ideal revolucionario pretende un cambio *violento* de estructuras: en este sentido, el nuevo programa revolucionario se aleja sensiblemente del ideal.
51. Ídem, p. 119.
52. Ídem, p. 94. «En otros términos, si es más que probable que no se producirá en Occidente un cataclismo social —la revolución que lo arrasa todo—, no puede

> La revolución de que hablo, el lento proceso entrecortado de sobresaltos, ninguno de los cuales tiene una dimensión revolucionaria, permanece en los espíritus y, por decirlo así, en el sistema nervioso y, por consiguiente, en las mentalidades, en las actitudes, en las reacciones. El proceso de desprendimiento del pasado parece ser más lento, y también más difícil, pero es más completo.[53]

Como bien ha señalado Molnar, además de constituir este nuevo tipo una revolución en flujo, de «baja intensidad» y permanente, la característica de la misma es su campo de acción limitado a la cultura. El proceso tiene lugar en el ámbito de las ideas, las ciencias, las artes y las costumbres, dando un significado real al rótulo bajo el cual los comunistas radicales chinos intentarían en su día una profundización fundada ideológicamente de los objetivos sociales, políticos y económicos del maoísmo: se trata de una *revolución cultural*.[54]

Esta perspectiva puede servir para reconsiderar el actual debate en torno al significado del concepto de *izquierda*. En principio, tal proceso de revisión se abrió motivado por el derrumbe del socialismo real en Europa oriental y la hegemonía indiscutida de la democracia liberal y el capitalismo. Dichos procesos paralelos habrían confirmado definitivamente, según vieron muchos analistas, la decadencia definitiva de las categorías políticas de *izquierda* y *derecha*.

A más de una década de los acontecimientos que dieron lugar al proceso, la persistente vigencia de la distinción los ha despojado de razón. En primer lugar, la muerte del socialismo y el ocaso del ideal revolucionario sólo podría afectar a aquella izquierda que conservaba una concepción clásica de revolución —tal como la que ha descrito Molnar con ayuda de Monnerot— y un anclaje teórico cerradamente marxista.

Sin embargo, un sector no menos importante de la izquierda había abandonado hacía décadas, como bien ha mostrado el autor, las concepciones tradicionales de la revolución y el socialismo, adop-

---

excluirse una degenerescencia gradual y muy rápida, más nefasta acaso en sus efectos revolucionarios que una revolución definible como tal según las categorías occidentales.» Ídem, p. 119.

53. Ibídem.

54. Naturalmente, el nuevo esquema revolucionario implica la sustitución del sujeto que lo lleva a cabo. El *sujeto revolucionario* ya no es el proletariado ni la clase obrera, cuya resistencia a conducir e incluso apoyar procesos de este tipo ha sido comprobada, sino la intelectualidad, encuadrada o no en formaciones partidarias. La revolución se libera así de la rígida preceptiva marxista.

tando formas más modernas. La caída del *socialismo real* confirmaría la dirección tomada entonces por el sector aludido. Perdida definitivamente la batalla económica —los interlocutores de la discusión actual sobre la izquierda hablan sin rubor de una izquierda contemporánea dentro del horizonte capitalista— y momentáneamente disminuidas las posibilidades de obtener una victoria en la política —entendida ésta como una profundización de la democratización en todos los aspectos de la vida social—, el campo en el que cabe proseguir la lucha es el cultural: solamente venciendo en éste, es posible avanzar nuevamente en el frente político.[55]

El rasgo revelador de esta nueva izquierda es la resistencia —no expresa, presente aún en sus formas más moderadas y pacíficas— a renunciar al ideal revolucionario. Pero se trata de una revolución de otra naturaleza. Por otra parte, la intensa discusión posterior a los acontecimientos referidos ha servido para diferenciar netamente al marxismo y el socialismo de la actitud e ideología de izquierda. En realidad, ha independizado a ésta de algo que se había convertido en una pesada carga y en una estructura teórica asfixiante, que exigía demasiadas fidelidades y mermaba seriamente sus energías negativas.

Si lo derrotado categóricamente en el Este ha sido el marxismo en su aplicación práctica, la izquierda se revela a la postre como una entidad diferente, liberada ahora de estrechos corsés ideológicos, vigente en una sociedad que se adapta cada vez más dócilmente a su concepción dinámica de la realidad. La velocidad actual del cambio social hace perfectamente posible una revolución cultural.

55. Tradicionalmente, se ha considerado la relación entre *revolución* y *socialismo* como la que existe entre *medio* y *fin*. Aun los primeros teóricos de la *revolución permanente* concebían así dicha relación: en todo caso se trataba de llevar adelante la empresa revolucionaria hasta que las resistencias más firmes a la misma —Estados nacionales, modos y relaciones de producción capitalistas, sistemas políticos burgueses— hubieran sido vencidas. Entonces sería el turno de la construcción del socialismo a escala planetaria. Se trataba por tanto de una revolución permanente que cesaría con la victoria de la misma en todas partes. Sin embargo, la definitiva decadencia del socialismo deja a la izquierda sin un orden social alternativo: el *medio* —la revolución— se queda sin *fin*. No hay construcción del socialismo posible, como se ha demostrado en la práctica. Por lo tanto, la revolución se convierte en un fin en sí misma. La revolución permanente lo es ahora cabalmente. Es el triunfo de la izquierda del puro devenir. Pero, además, si no hay orden social alternativo —ya que el socialismo no ha dejado sustitutos—, no hay *construcción* posible, razón por la cual la revolución se convierte en puro afán destructivo.

Conclusión

Se advierte en los textos de Molnar una tendencia a disolver el concepto de izquierda en dos categorías diferentes: como una forma de gnosticismo secularizado o como una vanguardia cultural, intelectual y artística. En oposición a las tesis del autor citado, se ha intentado mostrar aquí que la izquierda no es modernidad general ni pura gnosis. No es nominalismo, ni originariamente, vanguardia cultural. La izquierda es una visión particular de la sociedad y la política, que tampoco se consume en puro utopismo. Su identificación lisa y llana con el gnosticismo tiene el doble efecto de hacerle perder especificidad, y de dejar fuera de la categoría a elementos de su dimensión práctica y alguna de sus manifestaciones históricas.

Parece más correcto explicar cómo teniendo lugar en la modernidad y, por tanto, dentro del marco mental de la misma, la izquierda se constituye en una perspectiva diferenciada de lo político y de lo social, repitiendo antiguas formas del pensamiento gnóstico, particularmente en la concepción de un orden social utópico. El extravío señalado del autor podría deberse a la innnegable tensión polemista que se percibe en los textos en cuestión. Se trata de una argumentación enfilada contra oponentes intelectuales perfectamente identificables.[56]

Tal propósito en ocasiones desordena y oscurece la exposición, mezclando argumentos de carácter filosófico con ejemplificaciones e ilustraciones más o menos atinadas, muchas veces circunstanciales. A veces da la impresión de que el autor emplea la categorización de la izquierda en cuanto que variante del gnosticismo como arma arrojadiza, con la intención de enfrentar a sus defensores y adeptos con las raíces de sus propias convicciones. Éstas no serían tan novedosas ni progresistas como se pretende, y en realidad derivan de una concepción religiosa que se pierde en la noche de los tiempos.

56. En este sentido, un argumento priorizado por el autor es el de señalar los orígenes remotos y a la vez religiosos de la izquierda en cuanto que fenómeno de la modernidad. Al respecto dice Voegelin, más claramente y menos encendido por la polémica: «El análisis de las experiencias gnósticas ha dado por resultado un concepto de la modernidad que parece estar en pugna con el significado convencional del término.» Voegelin, *Nueva ciencia de la política*, p. 206. La modernidad, así entendida, no resulta tan «moderna». Y agrega: «La idea de una Edad Moderna que sucede a la Edad Media es en sí misma uno de los símbolos creados por el movimiento gnóstico», el cual «pertenece al mismo tipo de símbolos que el Tercer Reino», utilizado por Joaquín de Fiore, y puede encontrarse en un sinfín de pensadores modernos. Ídem, p. 207.

Asimismo, debe reconocerse que muchas indicaciones del autor, aun perdiendo de vista el meollo del asunto, son sumamente valiosas. Ya se ha mencionado la importancia que posee la consideración de las raíces teóricas modernas de la izquierda y de su semejanza —que no identidad— con las doctrinas de la gnosis. Hubiera sido deseable un desarrollo sustantivo de la idea que esboza sobre los elementos emotivos o pasionales de la intelectualidad de izquierda.

También debe señalarse su particular penetración en el asunto de la crisis de la izquierda. Las afirmaciones de Molnar en este sentido son útiles para comprender la actual situación en que se encuentra este sector del espectro ideológico, en el cual parecen confundirse elementos que auguran una permanencia prolongada en el mismo y, a la vez, síntomas de crisis terminal.

CAPÍTULO 10

DEL REFORMISMO SOCIAL AL RADICALISMO CRÍTICO

Richard Rorty y la restauración de una izquierda militante

Después de la crisis

Conviene preguntarse si es útil o interesante detenerse en las reflexiones políticas de un pensador que, como buen pragmatista, niega cualquier relación posible de la realidad con el discurso sobre la misma. En mayor medida, si esas reflexiones persiguen un fin práctico, es decir, pretenden servir de inspiración a acciones en un ámbito social. En efecto, ¿qué praxis puede seguirse de una situación social que no es posible conocer? Sin embargo, los textos que se van a estudiar a continuación dan buena cuenta de algunos de los problemas a los que se enfrenta actualmente la izquierda como identidad política.

En un artículo dado a conocer en 1992, Richard Rorty abordaba la crisis de la izquierda con un talante al que podría calificarse de *iconoclasta*. El autor parece un navegante de globo aerostático afanado en soltar lastre, a fin de mantener a la nave en vuelo. Afirmaba en esa ocasión que la izquierda debía desembarazarse de todos aquellos conceptos que en su opinión han perdido toda significación, y en nombre de los cuales se han cometido no pocos crímenes de lesa humanidad. En primer lugar, señalaba la idea de *socialismo* y la referencia siempre denigratoria hacia la *burguesía*.

> Se necesitará un largo período de reajuste terminológico y psicológico para que los intelectuales occidentales de izquierda se aclimaten a la idea de que no sólo «socialismo» sino todas las demás palabras que recibían su fuerza del pensamiento de que existía una alternativa al capitalismo, han perdido todo su vigor. En particular, en adelante no podremos seguir usando el término «burgués» con su tradicional senti-

> do peyorativo. No sólo deberemos dejar de usar la expresión «economía capitalista» como si supiésemos realmente a qué se parece una economía no capitalista que de hecho funciona, sino que tendremos que dejar de usar también la expresión «cultura burguesa» como si supiésemos a qué se parecería una cultura autónoma no burguesa en una sociedad industrializada.[1]

Esta negación expresa de unos conceptos y la asunción positiva de otros tiene una consecuencia implícita. En tanto que los primeros constituyen concepciones superadoras del orden social vigente y los segundos son precisamente términos que definen aquellas realidades que se pretenden superar, la liquidación de unos y revalorización de otros tiene la característica inequívoca de una *resignación*, una *renuncia* a proyectos futuros: una *aceptación* de la realidad tal cual se presenta hoy. Se acepta *lo que hay*, lo que existe, aunque íntimamente se rechace.[2] Se claudica en aquello que no existe, lo cual, aunque se lo desea fervientemente, no tiene posibilidad de suplantar lo existente.

Por eso, no es casual que Rorty agregue a la lista de conceptos obsoletos o improcedentes la denominada *democracia radical*, como noción superadora de la hoy omnipresente *democracia liberal*, recomendando que también se haga lo propio con el entrañable mito izquierdista de la *revolución*. Sin embargo, el autor va más allá en sus pretensiones. La izquierda no solamente debe renunciar a los conceptos de los que se ha provisto durante los últimos dos siglos (tarea en la que el marxismo ha contribuido en no menor proporción). Debe renunciar asimismo a la «fábula de la historia mundial».[3] En este sentido, se hace expresa la liquidación teórica y práctica de la ideología marxista.

> Creo que los pueblos de Europa central y oriental insistirán para que nos desembaracemos de nuestro vocabulario marxistizante, al que todavía se atienen los intelectuales norteamericanos de izquierda. Deberemos tomar en serio el esfuerzo por liberarnos de esta retórica. Espero, sin embargo, que no nos limitemos a este detalle, sino que vayamos más allá y seamos capaces de ahorrarnos la idea de que los intelectuales tenemos —o necesitamos tener— una comprensión de la

1. Rorty, Richard. *¿Cantaremos nuevas canciones?* En: Bosetti, Giancarlo. *Izquierda punto cero*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 58. El texto apareció originariamente en la *Yale Review*, en 1992.

2. «Todavía hoy me niego a reconocer que Hayek tuviese razón cuando afirmaba que sin capitalismo no se da democracia.» Ídem, p. 59.

3. Ídem, p. 76.

> «civilización tecnológica» o de la «sociedad moderna» o del «capitalismo industrial» o de cualquier otro fenómeno histórico clave para la interpretación del presente; y espero que conseguiremos dejar de lado la idea de que, aunque Marx se haya equivocado, nosotros estamos obligados a seguir intentando el mismo tipo de cosas que intentó Marx; y que podremos admitir que no sólo no tenemos prácticamente nada que se asemeje a una «base teórica» para la acción política, sino que probablemente *ni siquiera la necesitamos*.

El golpe en realidad va dirigido contra las concepciones que se pretenden universales y eternas. Rorty, citando al sociológo angloargentino Ernesto Laclau, llama a este género de doctrinas el «esencialismo filosófico».

> Espero que en los tiempos que hoy corremos podamos, finalmente, desembarazarnos de la convicción, común a Platón y a Marx, de que para encontrar cómo acabar con la injusticia existen anchos caminos teóricos, opuestos a los pequeños caminos experimentales. Espero que seamos capaces de aprender a salir adelante sin la convicción de que existe una realidad profunda —por ejemplo: el alma humana, o la voluntad de Dios, o el curso de la historia— que ofrece el punto de partida para una teoría omnicomprensiva y políticamente útil.[4]

Según el autor, la evolución que han experimentado estas concepciones universalistas han llevado desde unas fantasías pretenciosas, tales como la explicación de las relaciones entre los hombres a partir de ciertas realidades ahistóricas —Dios, naturaleza humana, realidad cognoscible—, a otras que no hacían sino consagrar la historia misma como una realidad atemporal. Desde Platón a Marx, pasando por Hegel, tales fantasías han servido para insertar en ellas las esperanzas familiares cotidianas y compartidas por todos, ilusiones concretas, esperanzas sociales que «poco tienen que ver con la política teórica». En su opinión, tales explicaciones han servido a los intelectuales para sentirse útiles con respecto a los no intelectuales, «a los cuales les explicamos cómo pueden obtener lo que desean».[5]

En un giro explicativo casi psicoanalítico, afirma que «la versión marxista-leninista de esta nebulosa llamada "historia"» ha ayu-

4. Ídem, pp. 60-61.

5. «Tales explicaciones nos hacen creer que nuestras especiales cualidades sirven para algo más que para ofrecernos sofisticados goces privados, tienen una utilidad social y nos permiten ejercer la función de vanguardia en la batalla humana universal.» Ídem, p. 65. Este tipo de pasajes, que se encuentran en no pocas partes de los textos estudiados, siempre tienen el aspecto de ser exteriorizaciones de profundos problemas de conciencia del autor.

dado a los intelectuales «tanto a superar su temor del elitismo como a recompensar su sed de sangre». No obstante, Rorty advierte un progreso en estas «sofisticadas fantasías» que son expresión de la autodivinización del intelectual: de una pura contemplación se ha pasado a lo que él denomina un «protopragmatismo», que se abre a una posibilidad de mejora. Quien marca esta tendencia es Hegel.

> [Hegel] Nos ha ayudado a dejar de hablar de cómo tendrían que ser necesariamente las cosas —la voluntad de Dios, la Naturaleza— y a comenzar a hablar de cómo no habían sido nunca las cosas, pero habrían podido serlo con nuestra ayuda. Con Hegel, los intelectuales comenzaron a pasar de las fantasías de alcanzar la eternidad a las fantasías de construir un futuro mejor. Hegel nos ayudó a comenzar a sustituir la esperanza con el conocimiento.[6]

Como posteriormente se verá, el autor marca la distinción conceptual de la izquierda a partir de esta idea, es decir, la consideración de la misma como «el partido de la esperanza». Rorty hace explícito su plan de reformulación de la izquierda.

> Propongo dejar de lado la idea de que la función del intelectual es la crítica radical de las instituciones existentes, una crítica que trata de alcanzar las realidades que se esconden tras las apariencias. Espero que en ese campo dejaremos de utilizar conceptos tales como «mistificación» o «ideología», que sugieren que nosotros estamos en condiciones de ver más allá de las simples construcciones sociales y de percibir algo que es más que una construcción social. Sería mejor limitarse a decir: tal vez podamos construir una sociedad mejor que la actual, y mejor no en el sentido de que responde más adecuadamente a las cosas tal como éstas son en realidad, sino sólo en el sentido de que contiene un menor número de desigualdades. Desde este punto de vista, el único tipo de crítica de las instituciones existentes será reformista y no radical, es decir, un tipo de crítica que diseña una institución alternativa concreta, la cual no presupone la existencia de un nuevo tipo de ser humano. Pensar así significaría dejar de esperar sacudirse la complicidad con las instituciones actuales, y por el contrario imaginar cómo podemos, con una serie de acciones concretas, pasar de una institución actual a otra un poco mejor.[7]

6. Ídem, p. 66.
7. Ídem, p. 63.

Una izquierda disminuida

El párrafo transcrito anteriormente es muy revelador. En primer lugar, Rorty propone un abandono definitivo de conceptos tales como *ideología* o *mistificación*. La cuestión no sería mayormente problemática si de hecho el autor renunciara a hacerlo él mismo. Sin embargo, buena parte del texto en cuestión es un embate contra toda «concepción universal», metafísica o «esencialismo filosófico». El autor efectúa una crítica de las ideologías desde la aparente (y falsa) posición de quien no responde a ninguna.

Un abandono de dichos conceptos debería llevarse a cabo, si se pudiera, dejando de lado definitivamente el uso aun en sentido crítico. No obstante, en el enfrentamiento entre los vocablos de cuño marxista que deben ser suprimidos —tales como *ideología burguesa, retribución del trabajo* y *sociedad de clases*— por un lado, y aquellos de naturaleza «banal», a partir de los cuales debería empezar a componerse un vocabulario de decisión política (*avidez y egoísmo, salarios de hambre, gasto escolar diferenciado por alumno* y *acceso diferenciado a los servicios médicos,* respectivamente), el autor no está sino repitiendo el viejo esquema de crítica *ideológica* y denuncia de *mistificaciones* enmascaradoras. Si no es posible conocer la realidad, no pueden contrastarse conceptos con las realidades que pretenden representar, ni tampoco distinguirse conceptos más o menos adaptados.

Por otra parte, aun reconociendo que los sucesivos repertorios terminológicos positivistas, sociologistas, economicistas, marxistas, estructuralistas, posmodernos, etc., han terminado por ocultar o desfigurar las realidades a las cuales se aplican, es incierto y hasta nocivo el proyecto de reemplazar todo vocabulario teórico por términos «concretos, banales y prágmaticos», que no sean «abstractos, hiperbólicos, transgresivos y lúdicos» al momento de hablar de «política real».[8] El fin propio del trabajo intelectual es comprender el aspecto de la realidad que estudia y sobre la que reflexiona, y sólo subsidiariamente es su deber explicarla a otros, o proponer alternativas destinadas a la acción.

Es razonable que para nombrar y clasificar esas realidades se empleen términos específicos a veces poco comprensibles o trasladables al lenguaje coloquial. Lo que Rorty entiende como una cuestión de términos es en realidad una incomprensión del objeto de la tarea intelectual. Esta cuestión aparece clara en la redefinición de esfuer-

8. Ídem, p. 64.

zos que propone en este campo de actividad humana.[9] De acuerdo a su planteamiento, el trabajo intelectual se reduce a un activismo proselitista a favor de ciertas causas, de las que por otra parte no se puede saber nunca demasiado.

Pero, volviendo a la consideración de la transcripción anterior, si de hecho no es posible «trascender las simples construcciones sociales» o «percibir algo que es más que una simple construcción social» (y más allá de que la «construcción social» puede ser «percibida» de diversos modos, pero siempre lo es de alguno), ¿a qué viene el afán del autor por denunciarlo o resistir a ello? ¿Cómo proponerse una sociedad mejor si no es posible trascender la que se tiene? Sin embargo, su coherencia es débil y formula una serie de expectativas que no hacen sino confeccionar una sucinta cosmovisión *ad hoc*: «la construcción de una sociedad mejor, no en el sentido de que responda a una naturaleza propia de las cosas, sino en el sentido de contener un menor número de desigualdades».

Cabe preguntarse de dónde saca el autor la idea de que la *igualdad* entre los hombres es algo deseable o debe procurarse, teniendo en cuenta que no se parte de una constatación de la desigualdad en la realidad social, o al menos de *una ideología explicativa que advierte desigualdades*. Por otra parte, es claro que el criterio de *lo mejor* no puede ser *lo igual*, ya que lo igual no es término válido para una relación comparativa. La argumentación tiene los defectos propios del discurso igualitario indiscriminado y abstraído de toda circunstancia.

Por otra parte, si no es conveniente ni posible «pensar en cómo son realmente las cosas», tampoco lo es «pensar en cómo no habían sido nunca las cosas, pero habrían podido serlo con nuestra ayuda», como Rorty se empeña en disociar y enfrentar en el párrafo anteriormente transcripto.[10] Para que exista un criterio sobre lo mejor es ne-

9. «Hasta ahora he afirmado que los intelectuales deberíamos reaccionar al reconocimiento de que siempre estaremos comprometidos con economías de mercado interesándonos menos por la filosofía y más por la legislación de reforma, menos por la académica y más por la política electoral, menos por la crítica de la ideología y más por la formulación de escenarios del cambio.» Ídem, pp. 67-68. El compromiso con causas sociales más o menos justas o altruistas es para Rorty el único compromiso intelectual, ya que no es posible comprometerse con algo que no existe, como es la *verdad*, aun cuando haya que preguntarse por qué es necesario comprometerse necesariamente con algo, si no hay modo de saber qué es verdadero y qué es bueno.

10. El condicionamiento a la acción humana reduce los límites más aún, ciñéndolo a una consideración prudencial, que sólo puede darse si se tiene un conocimiento de la realidad sobre la que se va a operar. Para obrar siempre es necesario saber cómo son las cosas, cómo podrían o deberían ser, y cómo es posible obrar para que las cosas que son de cierto modo lo sean de la manera deseada.

cesario atender a alguna idea (teoría) que complete la posibilidad de evolución o desarrollo propio de la entidad que se está valorando: no hay idea posible de perfectibilidad si no hay contraste entre *idea* y *realidad*, algo que es imprescindible para toda acción política o social.

Esta contradicción pasa a ser flagrante cuando Rorty anuncia que la crítica que deben realizar los intelectuales sólo puede ser *reformista* y no *radical*. Conviene detenerse un momento en el concepto de *reforma*. Evidentemente, el vocablo se compone a partir de la palabra *forma*: *re-formar* consiste en dar forma a algo que ya tiene una, aunque en trance de corrupción o pérdida. Se trata de reformar en el sentido de *re-constituir*, de volver a constituir la antigua configuración, introduciendo en ella los cambios que hagan falta para que *cumpla con su función propia* o *mantenga su naturaleza*. Es por lo tanto imposible someter a una crítica *reformista* a una institución, sin tener a la vista su *naturaleza* o razón de ser. Para ello, cualquier crítica reformista debe poseer cierto conocimiento de la naturaleza de la institución criticada y la acción derivada debe estar dispuesta a guardar respeto por la misma.

Encarar una crítica reformista y no radical de las instituciones no solamente implica, como señala Rorty, abandonar la idea de «una institución alternativa que no presuponga la existencia de un nuevo tipo de ser humano», sino, además de aceptar las instituciones actuales, suscribir a la idea de que no hay nuevos tipos de seres humanos, razón por la cual es necesario ajustarse a un carácter inmodificable (naturaleza) propio de los mismos. Si esto no es así, no hay crítica reformista ni mejora posible.

En esta misma línea puede explicarse el rechazo expreso a la idea de *revolución*. Si Rorty condena sin vacilaciones este concepto, es porque sabe que la praxis política que propone la idea revolucionaria ejerce cierto tipo de *violencia* sobre la vida de los hombres en general. La *revolución* es una forma de acción política contraria a la naturaleza humana. A su vez, la *reforma* aparece como el modo más propio de progreso y evolución institucional, acorde con aquélla.

No obstante, lo que parece definitivamente oscuro es la razón por la cual el autor se muestra dispuesto a liquidar o sepultar definitivamente ciertos conceptos tales como *radicalismo, socialismo, ideología, clasismo, revolución, burguesía, capitalismo* y, sin embargo, se aferra acrítica y devotamente a otros tales como *modernidad, materialismo, democracia* o *izquierda*, o implícitamente, a la idea de *progreso*. Notoriamente, Rorty se muestra partidario de un *materialismo radical* del que se elimine toda traza de «fábula hegelia-

na»,[11] es decir, de dialéctica. El autor parece creer que un materialismo más radical, no-dialéctico, evitaría la formación sobre su base de una cosmovisión universal y esencialista ¡como si lo hubiera impedido el materialismo de los autores premarxistas!

También está dispuesto a afirmar que la *democracia* es «la mejor esperanza del mundo», que no se trata solamente de «una adecuada solución transitoria». Rorty rechaza la crítica de Havel y Solyenitsin, con respecto a la incapacidad de la democracia para oponerse a los totalitarismos. Por otra parte, su defensa de la *modernidad* ante las impugnaciones que se le han formulado se aproximan a la misma línea argumentativa con la que aquí se ha considerado su propuesta intelectual en sentido progresista y reformista de la crítica institucional: Rorty exige a todas esas condenas una alternativa institucional concreta. Al autor le parece que

> recurrir a expresiones que hablan de la naturaleza de la «humanidad moderna», o de la forma de la historia moderna, sugiere de hecho que los modernos tenemos un problema particular que no tenían los hombres de la antigüedad o de la edad media, que los modernos hemos hecho algo particular especialmente desastroso.[12]

Evitar toda crítica genérica a la modernidad, como Rorty está dispuesto a hacer, equivaldría a aceptar su forma actual como el *único mundo posible*: es el que hay y no hay nada que hacer. Ésta es una posición bastante más consecuente con el pragmatismo que defiende. Pero nuevamente su coherencia se vuelve quebradiza, cuando afirma que la época moderna es el *mejor de los mundos posibles,* al compararlo con épocas anteriores de la humanidad.

Rorty se adhiere a un *progresismo* moderado y practicable, como se ha visto anteriormente. Sin embargo, éste no debe superar los límites de la modernidad, la cual, a su vez, no tolera críticas, y por lo tanto, no es posible contrastarla, no ya con épocas anteriores, sino siquiera con una forma deseable o perfecta de la modernidad misma. La contradicción es evidente. La aceptación acrítica del progresismo es notoria, aun cuando no se la formule explícitamente.

Estrechamente relacionado con lo anterior está la cuestión de la *izquierda*. No se entiende por qué debiera subsistir dicho concepto, luego de las asfixiantes limitaciones que, al menos en el papel, le impone el mismo Rorty. Esto se debe esencialmente a que el autor no demuestra, a lo largo del texto, poseer una idea más o menos ajusta-

11. Ídem, p. 64.
12. Ídem, pp. 73-74.

da de la misma.[13] Como hipótesis explicativa ante este tratamiento desigual que merecen algunos términos del lenguaje político y social contemporáneo, podría arriesgarse lo siguiente: Rorty hace blanco fácil sobre conceptos que por su explicitud y perfiles nítidos no pueden sostenerse acríticamente. Sin embargo, ante nociones mucho más complejas, problemáticas y difusas, el pensador norteamericano no posee mayores recursos argumentales y se muestra incapaz de enjuiciarlos.

Los padres fundadores

Un uso más extenso del concepto de izquierda aparece en *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, un libro aparecido en 1998. El volumen recoge una serie de lecciones escritas en el *Stanford Humanities Center* y otras piezas anteriores. En estos textos, el objetivo de Rorty es seguir la evolución del izquierdismo norteamericano.

El abordaje del tema es particularmente interesante. Rorty hace un repaso de las imágenes de Norteamérica que proliferan en las novelas futuristas de algunos escritores norteamericanos de finales del siglo XX. En ellas, el autor advierte que ha desaparecido el orgullo nacional. En su lugar aparecen visiones decadentes, duras críticas al chauvinismo, descontento general y denuncias sobre el autoengaño norteamericano. Los antiguos ideales que inspiraron la construcción de la nación americana se han esfumado. No hay motivo para el orgullo patriótico, toda vez que el repaso de la historia nacional revela una multitud de sucesos y episodios violentos e inhumanos que convierten a los Estados Unidos de América en un país corrupto y corruptor.[14]

13. El barrido terminológico es, como se ha visto, bastante caprichoso. Esto se hace particularmente evidente en el siguiente pasaje: «No podemos seguir usando la expresión "clase obrera" para significar o bien "aquellos que perciben menos dinero y gozan de menos garantías en las economías de mercado" o bien "la gente que encarna la verdadera naturaleza de la humanidad". Algunas expresiones marxistas no han perdido todavía su validez y podemos seguir usándolas provechosamente: frases como "el ejército de reserva de los desamparados", y "el Estado como comité ejecutivo de la burguesía".» Ídem, p. 67. El autor no solamente caricaturiza términos que han servido positiva o negativamente para comprender mejor la realidad social, sino que además, bajo el elocuente lirismo de las expresiones que rescata, subyace una serie de conceptos que Rorty ha defenestrado.

14. Rorty, Richard. *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1998, pp. 3-8.

Tan oscuro panorama contrasta con las novelas de inspiración socialista de la primera mitad del siglo XX. Las obras de John Steinbeck, Upton Sinclair o Theodore Dreiser estaban enmarcadas en un sentimiento de orgullo nacional, en pleno acuerdo con la dirección del país indicada por Lincoln luego de la batalla de Gettysburg, que selló la derrota del bando sudista en la Guerra Civil. El capitalismo industrial había convertido la retórica individualista del siglo anterior en algo obsoleto y los Estados Unidos se encaminaban a ser la primera comunidad cooperativa del mundo, la primera sociedad sin clases. Riqueza e ingresos se equilibraban paulatinamente, y el gobierno parecía cada vez más capacitado para asegurar igualdad de oportunidades y libertades personales. En opinión del autor, este espíritu animaría las primeras seis décadas del siglo, constituyendo el motor del progreso social y económico del país, e inspiraría la formación y consolidación de una poderosa *izquierda nacional*.[15]

Rorty señala que esta renovación del discurso nacional recibió una aportación decisiva de parte de John Dewey y Walt Whitman. Afirma que estos autores contribuyeron a forjar una imagen nacional que perduraría al menos hasta la guerra de Vietnam.[16] En este sentido, es revelador el intento de ambos por constituirse en predicadores de una religión cívica. Redefinían así a la nación americana, no ya como un país premiado con el favor divino (como de hecho pretendían no pocos pensadores norteamericanos), sino como una nación definitivamente secular, que no requería del concurso de la predilección de la Providencia para explicar su existencia y su desarrollo. En esto radicaba, según estos pensadores, la absoluta excepcionalidad de los Estados Unidos en el concierto de las naciones del mundo.

Dewey y Whitman aspiraban a conservar los valores de fraternidad y caridad inspiradas por las enseñanzas evangélicas, separándolas definitivamente de otros principios del cristianismo, tales como la filiación divina, la inmortalidad, la Providencia y, sobre todo, la noción de *pecado*. Para Whitman, toda búsqueda que tuviera por objeto a la Trascendencia era una empresa inútil y desgastante, que restaba fuerzas para la tarea realmente importante: el descubrimiento de los deseos del prójimo.

15. «*This new, quasi-communitarian rhetoric was at the heart of the Progressive Movement and the New Deal. It set the tone for the American Left during the first six decades of the twentieth century. Walt Whitman and John Dewey, as we shall see, did a great deal to shape this rethoric.*» Ídem, pp. 8-9.

16. «*In this first lecture I shall try to describe the role of Whitman and Dewey in creating the image of America which was ubiquitous on the American Left prior to the Vietnam War.*» Ídem, p. 11.

Rorty considera que Whitman realiza una auténtica operación de hipóstasis entre el Reino de Dios y los Estados Unidos. Sin embargo, se eliminan todas las perspectivas eternas o sobrehumanas de tal empresa y se le asignan caracteres contingentes, históricos.[17] De acuerdo a esta perspectiva, el norteamericano aparece ante dichos autores como el primer intento de autocreación nacional. Los norteamericanos se han ubicado en el lugar de Dios mismo, y no deben ocuparse sino de satisfacerse a sí mismos.[18]

En relación con lo anterior se encuentra la idea de convertibilidad entre los términos *democracia* (*democracy*) y *Norteamérica* (*America*).[19] Dewey eleva la democracia a un estatuto metafísico propio de la relación del hombre y su experiencia en la naturaleza. Para el filósofo y pedagogo norteamericano, *Norteamérica* y *democracia* eran conceptos para definir una nueva noción de humanidad.

La renuncia definitiva a la eternidad, la asunción plena de la secularidad y la consecuente religión de lo finito serían señas, según Rorty, de la influencia de Hegel en los dos autores norteamericanos. El intento de Dewey por «temporalizar» (*temporalize*) la realidad entera apuntaba a liberarse de todo marco teórico de referencia con el cual evaluar propuestas para la humanidad futura. Como buen romántico, aspiraba a que los acontecimientos venideros convirtieran en definitivamente obsoletas a todas las cosmovisiones.[20]

La crítica principal hacia la civilización europea es, según dichos autores, su obsesión por el saber. Los europeos se han empeñado en saber cómo deberían ser los hombres, en vistas a procurarse una autoridad orientadora para la conducta humana. Los norteamericanos en cambio se muestran escépticos frente a la posibilidad de encontrar en el pasado las claves de la existencia humana. Es imposible constreñir la pura infinitud del futuro en los marcos del pasado: experimentos con nuevas formas de vida individual y social interactuarán y se reforzarán unas con otras. La vida individual devendrá impensablemente diversa y la vida social insospechadamente libre.[21]

17. Ídem, pp. 15-17.
18. Ídem, p. 22.
19. Es interesante comprobar que el cuidado del autor en consignar ambos géneros cada vez que tiene que hacer uso de pronombres, una costumbre típica de la *political correctness* más escrupulosa, no se verifica cuando usa el genérico *America*, para referirse a los Estados Unidos de Norteamérica, como si este país agotara la esencia del continente. Seña clara que la corrección política todavía es un elemento de consumo interno.
20. Ídem, pp. 19-20.
21. Ídem, pp. 23-24.

Rorty realiza una lectura de estos pensadores en clave pragmatista. Tanto Dewey como Whitman habrían rechazado la creencia en la existencia de la Verdad, en el sentido de algo no hecho por el hombre, algo que posee autoridad sobre este último. Esta idea lleva a dichos pensadores a invertir los términos en los cuales se podría pensar filosóficamente en Norteamérica. El problema no es la justificación filosófica de Norteamérica desde lo alto —es decir, un intento de fundamentación desde una fuente eterna e inmóvil—, sino el aporte norteamericano a la filosofía. Dewey pensaba que la filosofía y la poesía serían para su país los modos naturales de expresión.

Para el autor citado, los logros filosóficos de Norteamérica tenían que terminar de una vez por todas con los marcos referenciales. La cuestión consistía en «tratar términos evaluativos tales como Verdad o Derecho no como una relación significativa con alguna cosa ya existente —tal como la voluntad de Dios, la ley moral, la naturaleza intrínseca de la realidad objetiva—, sino como expresiones que indicaban la resolución de un problema, que quizá en el futuro parecería obsoleto o anticuado».

Rorty señala que al final de su vida, Dewey planteó el tema de la democracia en términos de una proposición filosófica. La democracia apareció ante sus ojos como «la única forma de fe social y moral que no se fundaba sobre la idea de que la experiencia debía estar sujeta a alguna forma de control externo, a alguna autoridad fuera del proceso mismo de la experiencia». El pensamiento de Dewey y Whitman se revela asimismo fuertemente marcado por el *antiautoritarismo*, por un rechazo a toda forma de autoridad, la cual tiene su expresión más clara en la idea de verdad como correspondencia del intelecto con una realidad externa y preexistente.[22]

Naturalmente, tal concepción aparecería enfrentada a toda noción de Trascendencia o de sumisión a una realidad sobrenatural,[23] lo cual conduce al centro mismo del pensamiento de los autores aludidos: el rechazo de la noción de *pecado*.[24] En la emancipación de la conciencia del pecado reside el secreto del discurso antiautoritario. Rorty afirma, contra lo que pudiera parecer, que esto no niega las convicciones morales en Dewey, aunque reconozca que la de éste es diferente a las formulaciones más habituales.

22. Ídem, pp. 27-29.
23. Según Rorty, Whitman y Dewey, «*wanted Americans to take pride in what America might, all by itself and by its own lights, make of itself, rather than in America's obedience to any authority-even the authority of God*». Ídem, p. 16.
24. Ídem, p. 32.

Para Dewey, la noción de pecado implica *limitación*, al igual que para Ralph Waldo Emerson: una incapacidad de trascender los propios límites. A despecho de las críticas que pudieran caer sobre este punto, Rorty afirma que es prueba del coraje intelectual de Dewey, al abandonar la idea de que es posible adquirir un punto de vista eterno e inmutable.[25] La solución a los problemas humanos sólo puede ser democrática.[26]

La vieja izquierda

Luego de exponer el pensamiento de Whitman y Dewey, Rorty se detiene en el desarrollo histórico de la vieja izquierda norteamericana *(Old Left)*, llamada así por contraposición de la nueva izquierda *(New Left)* aparecida en la década de los 60. El autor rechaza el calificativo que alude a su antigüedad y propone una denominación que según su parecer responde más ajustadamente a su naturaleza. Se trató, según Rorty, de una izquierda básicamente reformista *(Reformist Left)*. El objeto de proponer una nueva designación es rescatar los modos y los afanes de un movimiento político y social, si no desaparecido, al menos reducido a una expresión marginal dentro de la sociedad norteamericana.

Sin embargo, esta operación de reconceptualización tiene ciertas exigencias y algunas ventajas. En primer lugar, la sustitución de la denominación histórica por otra que hace referencia a una modalidad particular de la acción política implica podar toda ramificación revolucionaria, desbastar toda protuberancia radical. Y para ello realiza una cuidadosa expurgación del movimiento político en cuestión de todo elemento de origen marxista. El autor no niega que el marxismo haya sido o sea una corriente importante dentro de la izquierda norteamericana. Pero aclara que las ideas de democracia social son anteriores al mismo.

El marxismo, afirma Rorty, se ha constituido en algo similar a una religión, una doctrina esencialista que ha fijado un credo, fuera del cual no es posible la salvación. Con respecto a la izquierda norteamericana, advierte que es importante para la comprensión del fenó-

25. «*Dewey abandoned the idea that one can say how things really are, as opposed to how they might best be described in order to meet some particular human need.*» Ídem, p. 34.

26. «*The resolution can only be political: one must use democratic institutions and procedures to conciliate these various needs, and thereby widen the range of consensus about how things are.*» Ídem, p. 35.

meno no permitir que el marxismo sea el prisma a través del cual se lo contempla.[27] El autor se empeña en señalar el carácter accidental del marxismo en el marco de la izquierda norteamericana,[28] y describe en tono autobiográfico un cuadro completo que muestra el profundo sentimiento anticomunista de gran parte de la izquierda norteamericana del período de entreguerras.[29]

También suprime las distinciones tradicionales entre izquierdistas *(leftists)* y liberales *(liberals)*. En opinión de Rorty, no hay mayores diferencias entre gentes que se declaraban a sí mismas socialistas y, por ejemplo, los protagonistas y simpatizantes del *New Deal* o la obra de gobierno de John Fitzgerald Kennedy. Rorty borra cuidadosamente los matices y las diferencias internas del reformismo social, haciendo coincidir a éste con el *izquierdismo*. Esta operación de identificación-sustitución no es irrelevante: el autor introduce como identidad esencial dentro del escenario político norteamericano un concepto que había permanecido marginado e ignorado y que ha sufrido continuas resistencias en el horizonte cultural anglosajón.

Esta maniobra le permite ensanchar los límites del izquierdismo hasta zonas insospechadas. Según esta idea, buena parte de la dirigencia norteamericana (perteneciente en su mayoría al Partido Demócrata) de primera mitad de siglo —personajes como Woodrow Wilson, Franklin Delano Roosevelt, Eleanor Roosevelt, Lyndon B. Johnson, Arthur Schlesinger Jr. y John Kenneth Galbraith— habrían sido «izquierdistas» en mayor o menor medida.[30]

Esta izquierda se habría caracterizado por una clara inclinación al progresismo social de orientación igualitaria: un esfuerzo decidido hacia la nivelación de la distribución de las riquezas. Según Rorty, el pedagogo Herbert Croly es quien mejor sintetizó el ideario de esta vasta y poderosa izquierda, al invertir la retórica individualista dominante en el siglo XIX —que caracterizaba a la derecha norteamericana— por una que afirmaba el valor de las instituciones y se acercaba —*avant la lettre*— al discurso comunitarista.

Estas concepciones redistributivas habrían aparecido bajo el as-

27. «*For us Americans, it is important not to let Marxism influence the story we tell about our own Left.*» Ídem, p. 41.

28. «*We Americans did not need Marx to show us the need for redistribution, or to tell us that the state was often little more than the executive committee of the rich and the powerful.*» Ídem, p. 48.

29. Ídem, pp. 42-44. Rorty comete el vulgar error de confundir *comunismo* con *marxismo*. Lo mismo sucede con su defensa de la Guerra Fría: la alegada lucha de los EE. UU. contra el comunismo oculta en no pocas ocasiones proyectos de dominación mundial.

30. Ídem, pp. 56-64.

pecto de un cierto «socialismo» de corte cristiano *(christian socialism)*, adquiriendo además una formulación nacionalista, que marcaba y resumía los rasgos diferenciales de la nación americana.[31] Los méritos de este izquierdismo de primera mitad de siglo son, según Rorty, indudables: si es correcto afirmar que los Estados Unidos de América recibieron de ciertos movimientos y corrientes de pensamiento y acción su fortaleza y su valentía, el país debe a la izquierda reformista su bondad y su rectitud de intenciones, así como también su apertura a un futuro nacional aún por forjar.[32]

Sin embargo, los días de la vieja izquierda estaban contados. El acontecimiento que Rorty señala como la muerte de la izquierda reformista y el nacimiento de una nueva es la guerra de Vietnam.[33] A mediados de la década de los 60, los sectores más progresistas del país, de extracción predominantemente intelectual, advirtieron con espanto que su propio país no solamente hacía cosas terribles, sino que las había hecho durante toda su historia. Sobre aquellos crímenes se había edificado la nación misma. Estos norteamericanos, conscientes de las masacres de los antiguas poblaciones nativas y de los actuales pueblos del Sudeste Asiático, llegaron a la convicción de que nadie ni nada podría lograr el perdón para Norteamérica. El país mismo aparecía como un engendro monstruoso que no merecía sino la muerte o la desaparición de entre las naciones del mundo.

El autor señala que la izquierda reformista contempló pasiva este derrumbe del orgullo nacional, demostrando una capacidad de reacción nula. El movimiento entero fue objeto de un enjuiciamiento por parte de una nueva izquierda, cuya sentencia condenatoria subsiste aún hoy. Se insistió explícitamente en el descrédito de la vieja izquierda, a la vez que se acentuaron las discontinuidades entre aquella y la izquierda universitaria que estaba formándose. Haciéndose eco de Christopher Lasch, Rorty señala la tendencia conformista, burocratizante y manipuladora de la izquierda reformista, así como su incapacidad para encarnar un verdadero proyecto social emancipatorio.[34] El resentimiento de la nueva hacia la vieja izquier-

31. Ídem, pp. 46-49.

32. «*Their party, the party of hope, made twentieth-century America more than just an economic and military giant. Without the American Left, we might still have been strong and brave, but nobody would have suggested that we were good. As long as we have a functioning political Left, we still have a chance to achieve our country, to make it the country of Whitman's and Dewey's dreams.*» Ídem, p. 107.

33. «*One consequence of that disastrous war was a generation of Americans who suspected that our country was unachievable-that that war not only could never be forgiven.*» Ídem, p. 38.

34. Ídem, p. 65.

da no ha dejado todavía espacio para la reconciliación, y ambos movimientos permanecen divorciados.

Según Rorty, la izquierda reformista todavía reflejaba la perspectiva de los americanos blancos y de sexo masculino. La opresión, discriminación y arbitrariedad sufridas por causas raciales o de género no le eran desconocidas, pero no llegaban a constituirse en banderas principales de lucha. En general, tales problemas sociales eran analizados y diagnosticados desde una perspectiva predominantemente económica, es decir, como una consecuencia del capitalismo: la reforma del sistema conduciría a la eliminación progresiva del egoísmo. Las causas del prejuicio racial o sexual debían buscarse, en todos los casos, en la desigualdad e inseguridad económica.[35]

Pero la progresiva desaparición de las diferencias materiales no terminó con dichas situaciones. La explicación económica resultaba insuficiente. Razón por la cual empezó a considerárselas como formas sociales de *sadismo*. La nueva izquierda abandonaba así de algún modo a Marx, y buscaba interpretaciones en Freud. A la vez se intelectualizaba, convirtiéndose en un fenómeno cultural.[36]

La nueva izquierda

Se opera entonces una gran reorientación de los intereses intelectuales del progresismo universitario: decaen los estudios en sociología y economía política, y aumentan paralelamente aquellos dedicados a literatura y filosofía francesa y alemana. Además, se pierde la conexión con el mundo sindical y la militancia social y política en organizaciones de base. La crítica se vuelve radical: la nueva izquierda acepta con ánimo condescendiente las luchas de la antigua, pero advierte que lo que debe ser cambiado no son las leyes o las relaciones puntuales de injusticia a los que se enfrentaban los viejos luchadores, sino el sistema mismo, en su integridad.

Este proceso de sofisticación de la izquierda cultural llevó a dos desarrollos paralelos. El sadismo como causa principal de injusticias sociales se constituyó en materia de atención de los llamados *estu-*

35. Esta afirmación condiciona seriamente el empeño de Rorty por reducir o infravalorar la influencia marxista en la izquierda reformista norteamericana. Se trata de la típica interpretación marxista a partir de la distinción entre estructura y superestructura.

36. Ídem, pp. 75-76. «*This cultural Left thinks more about stigma than about money, more about deep and hidden psychosexual motivations than about shallow and evident greed.*» Ídem, p. 77.

dios culturales, que buscaban la comprensión de la alteridad *(otherness)*.[37] La orientación de los esfuerzos teóricos en este sentido llevó a la izquierda a perder de vista a los que nunca habían dejado de sufrir en razón de las desigualdades económicas, *fronteras adentro*.

Rorty se detiene en componer un cuadro de situación sobre la precarización de la situación del bienestar de los asalariados norteamericanos desde 1973, y de su exposición creciente ante los peligros de la globalización económica. El panorama se completa con las posibles direcciones que pueden tomar tales tendencias en el futuro, hacia la formación de una plutocracia cosmopolita o el estallido de particularismos de tipo fascista.[38]

El autor aprecia una creciente inclinación de la izquierda académica a encarar cuestiones cada vez más ajenas a la realidad cotidiana. Además, sugiere que la regeneración de la izquierda norteamericana (y que pasa por la reconciliación e interacción entre la vieja izquierda y la nueva) debe partir de lo que él llama una «puesta en moratoria de la teoría».

En la línea del rechazo que Dewey mostraba hacia la teoría social abstracta que no ofrecía orientaciones valiosas para la vida práctica, Rorty señala agudamente una creencia habitual entre la izquierda académica: el nivel de abstracción está en relación directamente proporcional con la potencialidad subversiva del texto. Mientras más profundo y novedoso es el aparato conceptual, más radical es la crítica. La subversión más extrema es aquella que apunta a la *problematización* de los conceptos más familiares. Sin embargo, advierte que tales desarrollos son básicamente intransferibles a la acción política. El autor ilustra el caso con los estudios sobre el poder derivados de las teorías de Michel Foucault. La omnipresencia asfixiante y ominosa del poder restaura en el imaginario de la izquierda formas satánicas similares a aquella del pecado original.[39]

Rorty no duda en reconocer los méritos de la izquierda cultural. En primer lugar, le atribuye directamente la finalización de la guerra de Vietnam (en realidad, debería hablar del fin de la participación norteamericana en el conflicto).[40] Además, cuenta entre sus éxitos la

37. Ídem, pp. 78-83. Citando a Stefan Collini, Rorty recuerda que el término «*estudios de la cultura*» es generalmente sinónimo de «*estudios de las víctimas*».

38. Ídem, pp. 83-90. Rorty no duda en afirmar en 1992 el retraso de la legislación social norteamericana frente a las de los países de Europa occidental. En *¿Cantaremos nuevas canciones?*, p. 71.

39. *Achieving Our Country*, pp. 91-95.

40. Ídem, p. 67. El autor afirma que la izquierda académica «*may have saved our country from becoming a garrison state*».

modificación del ambiente de tolerancia en la sociedad norteamericana a partir de fines de los años 60, sobre todo en la actitud hacia las mujeres, las minorías étnicas en general y colectivos tales como el homosexual, actitud que se conoce como *political correctness*, particularmente presente en el ambiente académico. La nueva izquierda no ha logrado transformaciones decisivas en la legislación —tal como lo hizo en su momento la izquierda reformista—, pero ha modificado radicalmente el modo de trato entre las personas. También señala que las universidades norteamericanas se han constituido a menudo en centros activos de protesta social.[41]

Sin embargo, el balance es negativo. La diferencia entre aquella izquierda reformista y la actual es la que existe entre la condición de *actor* y la de *espectador*.[42] La izquierda pragmática y socialmente comprometida anterior a los años 60 —una izquierda «deweyana»— ha dado lugar a una variante de carácter «contemplativo», en la que predomina la perspectiva distanciada e independiente.[43] Se trata de una izquierda que a pesar de su acentuado carácter crítico, coopera con la derecha al limitar su campo de interés a la *política cultural* y le deja libre el de la *política real*.[44]

A su vez, esta diferencia en términos de actores y espectadores remite a otra superior, que enfrenta a la *esperanza* contra el *conoci-*

41. Ídem, p. 82.

42. «*The difference between early twentieth-century leftist intellectuals and the majority of their contemporary counterparts is the difference between agents and spectators. In the early decades of this century, when an intellectual stepped back from his or her country's history and looked at it through skeptical eyes, the chances were that he or she was about to propose a new political initiative.*» Ídem, p. 9.

43. «*I shall be contrasting the Deweyan, pragmatic, participatory Left, as it existed prior to the Vietnam War and the spectatorial Left which has taken its place.*» Ídem, p. 38.

44. «*Leftists in the academy have permitted cultural politics to supplant real politics, and have collaborated with the Right in making cultural issues central to the public debate. They are spending energy which should be directed at proposing new laws on discussing topics as remote from the country's needs as were Adams' musing on the Virgin and the Dynamo. The academic Left has no projects to propose to America, no vision of a country to be achieved by building a consensus on the need for specific reforms. Its members no longer feel the force of James's and Croly's rethoric. The American civic religion seems to them narrow-minded and obsolete nationalism.*» Ídem, pp. 14-15. La distinción implícita entre «política cultural» y «política real» se parece en mucho a un reflejo del esquema estructural marxista clásico, ni siquiera trabajado por los desarrollos gramscianos. Rorty también señala la peculiar simbiosis entre la oligarquía y la izquierda foucaultiana: «*The Foucauldian academic Left in contemporary America is exactly the sort of Left that the oligarchy dreams of: a Left whose members are so busy unmasking the present that they have no time to discuss what laws need to be passed in order to create a better future.*» Ídem, p. 139.

miento. La izquierda reformista es el partido de la esperanza; la izquierda cultural se identifica con el conocimiento. La primera se plantea la cuestión de la identidad norteamericana como algo que debe ser construido progresivamente.[45] La segunda, en cambio, acepta la situación actual y los marcos referenciales existentes y se limita a diseccionar la realidad que se le presenta. Según Rorty, la sustitución de la filosofía de Dewey por los desarrollos de Marx habrían decidido el giro desde el pragmatismo hacia una forma de contemplación pasiva de la realidad.[46]

Las sucesivas influencias sobre la intelectualidad norteamericana de autores como Lacan, Lyotard, Derrida y Foucault han contribuido decididamente a acelerar el proceso en esta dirección. Esta vuelta de tuerca de la izquierda la ha enfrentado a la pérdida de toda esperanza en el cambio social.[47] Así, es natural que su mismísima condición de izquierda se vea comprometida: una izquierda espectadora y retrospectiva deja sencillamente de ser izquierda.[48]

Rorty describe un proceso cuyo final parcial implica crisis y decadencia. La vieja izquierda, militante, activa, *política*, ha dado lugar a una nueva, cultural, *académica*, espectadora. Es necesario recuperar para la izquierda la vieja mística del compromiso y la acción, *repolitizarla*. Según el autor, solamente a partir de una nueva alianza entre reformistas e intelectuales críticos, la izquierda tiene futuro y, consecuentemente, la nación puede abrirse a un porvenir en el que enfrente nuevas empresas. Esa nueva alianza sólo podrá ver la luz si

45. «*The Left, the party of hope, sees our country's moral identity as still to be achieved, rather than as needing to be preserved. The Right thinks that our country already has a moral identity, and hopes to keep that identify intact. It fears economic and political change, and therefore easily becomes the pawn of the rich and the powerful-the people whose selfish interests are served by forestalling such change.*» Ídem, pp. 30-31.

46. «*I see this preference for knowledge over hope as repeating the move made by leftist intellectuals who, earlier in the century, got their Hegelianism from Marx rather than Dewey. Marx thought we should be scientific rather than merely utopian-that we should interpret the historical events of our day within a larger theory. Dewey did not. He thought one had to view these events as the protocols of social experiments whose outcomes are unpredictable.*» Ídem, p. 37. «*This retreat from secularism and pragmatism to theory has accompanied a revival of ineffability... The Foucauldian Left represents an unfortunate regression to the Marxist obsession with scientific rigor.*» Ídem, pp. 36-37.

47. «*Hopelesness has become fashionable on the Left-principled, theorized, philosophical hopelessness.*» Ibídem.

48. «*Insofar as a Left becomes spectatorial and retrospective, it ceases to be a Left.*» Ídem, pp. 14-15.

la izquierda intelectual deja de teorizar sobre los primeros principios del ser, el conocer o el obrar.[49]

Por el contrario, el esfuerzo del intelectual debe volcarse en la concepción de nuevos proyectos de ley para un país real, con gente real que sufre innecesariamente. La nueva izquierda americana sólo podrá resucitar si consigue un acuerdo sobre una plataforma política, una «Carta del Pueblo», una lista de reformas específicas. La discusión multisectorial de tales documentos es, según Rorty, el medio más seguro para revitalizar a una izquierda moribunda. Por otra parte, la izquierda norteamericana debe rescatar la tradición militante de los años anteriores a Vietnam. La reconciliación entre la vieja y la nueva izquierda pasa por el reconocimiento por parte de la segunda de los logros de la primera. Además, debe establecerse una relación de cooperación directa entre la universidad y los sindicatos.[50]

La izquierda cultural no debe eludir los problemas que plantean la puesta en práctica de los ideales políticos tales como la democracia radical, sobre todo aquellos relacionados con las capacidades técnicas requeridas para gobernar y hacer funcionar instituciones o mecanismos sociales, y que por el momento no pueden ser resueltos por una deliberación abierta que incluya todos los actores sociales. En la medida en que no se posean herramientas para superar tales obstáculos u ofrecer alternativas posibles, es en vano someterlos a una crítica radical, como es el caso de la crítica de izquierdas a la economía de mercado.[51]

La otra tarea que se impone a la izquierda académica es la restauración del espíritu patriótico, la reinvención del orgullo nacional.[52] Rorty señala muy agudamente que los estudios culturales en general y el concepto de alteridad en particular han disuelto progresivamente los aspectos unitivos de la identidad norteamericana. El estudio y la posterior exaltación de las diferencias han terminado por poner en cuestión los caracteres comunes. Para revertir este pro-

49. «*For purposes of thinking about how to achieve our country, we do not need to worry about the correspondence theory of truth, the grounds of normativity, the impossibility of justice, or the infinite distance which separates us from the other. For these purposes, we can give both religion and philosophy a pass. We can just get on with trying to solve what Dewey called "the problems of men".*» Ídem, p. 97.

50. Ídem, p. 99. La consigna de la *unión obrero-estudiantil* es, fuera de los Estados Unidos, tan antigua como obsoleta. Considérese por un momento la situación de crisis por la que están pasando actualmente la institución universitaria y la sindical.

51. Ídem, pp. 102-105.

52. «*As long as it does, and as long as the American Left remains incapable of national pride, our country will have only a cultural Left, not a political one.*» Ídem, p. 38.

ceso, el autor pone como ejemplo a seguir a las *platoon movies*, filmes bélicos en los que se puede ver a soldados estadounidenses de diversas etnias, luchando codo con codo bajo la misma bandera y con el mismo uniforme. El renacimiento del espíritu nacional sólo puede darse, en opinión del autor, si se consigue restaurar una religión cívica al modo en que la concibieron Dewey y Whitman.[53]

En *¿Cantaremos nuevas canciones?*, el planteamiento es similar. Rorty abriga la esperanza de que los referentes de la futura izquierda sean personajes tales como Vaclav Havel (aun cuando le reproche a éste los párrafos en los que hace muestra de cierto «esencialismo», algo que —cabría señalarle al filósofo norteamericano— es propio de todo hombre que se dedique a la política y, en general, a cuestiones prácticas) y procesos políticos de emancipación tales como el llevado a cabo en los países de Europa Oriental, más conocido como la «Revolución de Terciopelo». Sobre estos acontecimientos, es útil recordar lo que Habermas ha señalado. Se habría tratado de algo que podría denominarse una «revolución recuperadora» *(nachholende Revolution)*, es decir, una serie de eventos que restituyeron a dichos países a una situación política que la invasión soviética y su posterior hegemonía habían dado término.[54]

Una interpretación histórica

Los textos aquí estudiados, a pesar de tener una evidente intencionalidad filosófica, pueden asimismo ser considerados como piezas de ensayo histórico. Rorty interpreta una serie de hechos del pasado de acuerdo a ciertos criterios. En este sentido, es necesario, aun teniendo en cuenta de que se trata de un pragmatista, exigir cierta relación de coherencia entre la interpretación ofrecida y la memoria colectiva de tales hechos.

En primer lugar, parece poco atinado atribuir a las doctrinas de Dewey y Whitman buena parte de las virtudes del pueblo norteamericano. Mientras que la comprobación de tan marcada influencia solamente podría ser el fruto de un paciente y vasto trabajo historiográfico, no es posible entender la historia de los Estados Unidos sin tener en cuenta el fuerte carácter religioso de su pueblo, elemento que llevó a los norteamericanos a creer —y a seguir creyendo— en

53. Ídem, pp. 99-100.

54. Para otro momento se deja la cuestión, entrevista realizada soberbiamente por Hannah Arendt, del carácter necesariamente regenerativo del ideal revolucionario, su aspiración a restablecer un orden anterior perdido.

una predilección de Dios hacia su nación. Los extremos de esta creencia son conocidos. Los Estados Unidos han encarnado el liderazgo mundial con una clara vocación mesiánica, aun cuando esta inspiración aparezca hoy oscurecida.

La religión cívica, tan apreciada por Rorty, no ha sustituido a la originaria. Más bien cabe señalar que las dos coexisten, no sin conflictos, y que la originaria sigue siendo fundamento de la derivada. Y si bien es necesario reconocer la importancia de Dewey y Whitman en la formación del espíritu nacional norteamericano, también es necesario ponerlos en su lugar, que no es el de los primeros o más importantes. En realidad, deberían ser considerados como pensadores políticamente heterodoxos en un pueblo que nunca confió demasiado en los pensadores en general.[55]

Merece un párrafo aparte la ardua y compleja cuestión del *pecado*. Evidentemente, no es éste el lugar para abundar sobre la misma. Sin embargo, debe señalarse que Rorty sostiene que la grandeza del país se construyó durante un período histórico en el cual los norteamericanos carecieron de la noción de pecado. A su vez, la reaparición de la misma habría llevado a los Estados Unidos —y a la izquierda como vanguardia y centinela del proyecto nacional— a la fase crítica en la cual hoy se encuentra.[56]

Esta afirmación implica un desconocimiento casi intencional de la impronta puritana en el espíritu nacional norteamericano. Por otra parte, la falta de noción del pecado —en el sentido de que hay un mal que debe evitarse, que es el sentido en el cual lo usa el autor: se trata de la condición de indeterminación total del proyecto de construcción de la nación norteamericana—[57] es siempre inmovilizante, y sumerge a quien se dispone a obrar en una indecisión invencible. Si no hay una orientación racional de la acción, que distinga el bien del mal, ésta pierde todo sentido, y da lo mismo que se obre o no.

De todos modos, queda claro que es extremadamente problemá-

55. Se entiende por qué la recensión de *Achieving Our Country* escrita por el prestigioso Hilary Putnam, mayormente laudatoria, muestre los reparos del autor al considerar el capítulo correspondiente a la valoración izquierdista de Dewey y Whitman. Putnam, Hilary. *A politics of hope*. En: Times Literary Supplement, 22 de mayo de 1998, p. 10.

56. «*The distrust of humanism, with its retreat from practice to theory, is the sort of failure of nerve which leads people to abandon secularism for a belief in sin.*» Ídem, pp. 37-38.

57. Rorty también ha empleado la noción de pecado como imperativo moral de un ser trascendente. Rorty, Richard. *Pragmatism and Religion (First Lecture in Gerona)*. Inédito, p. 2.

tico negar una noción como la de pecado al conjunto de una sociedad o una nación. Para sostener tal afirmación, habría que demostrar que los norteamericanos carecieron en algún momento de su historia de la noción del bien y del mal, o, por lo menos, que revisaron sustancialmente las categorías morales o religiosas heredadas del horizonte cultural de donde provenían.

Prueba definitiva de que los Estados Unidos en general y la izquierda en particular nunca perdieron la noción de pecado (aun cuando en el caso de la izquierda haya que usar un término menos cargado en sentido religioso) es que buena parte de los norteamericanos de la década del 60 se enfrentaron a un serio problema de conciencia, que se fue extendiendo con afán revisionista y enjuiciador sobre el pasado histórico de la nación. Para tales pecados —lo afirma el propio autor— no había *perdón* posible. Rorty se equivoca cuando afirma que la izquierda de los 60 reinventó la noción de pecado: lo cierto es que el país nunca dejó de tenerla.[58]

Por otra parte, solamente un amañamiento intencionado del concepto de *izquierdismo* puede atribuirle al mismo todos los logros que Rorty les atribuye. El autor expande de tal modo su alcance que finalmente toda reforma o progreso social quedan dentro de los límites de la izquierda. Cabe señalar que se hace caso omiso al uso que se hizo de la distinción de izquierda y derecha antes de la década de los 60: los izquierdistas eran los sectores más radicales y revolucionarios del espectro político. La prueba está en que los moderados —*liberals*— rechazarían la categorización que Rorty se empeña anacrónicamente en imponerles.[59] Rorty gana méritos para el izquierdismo norteamericano ampliando sin fundamento aparente su significación y alcance histórico.

58. «*I also claimed that the American Left, in his horror at the Vietnam War, reinvented sin.*» *Achieving Our Country*, p. 95.

59. Rorty señala que su educación izquierdista proviene en parte de sus lecturas, en particular de la del famoso historiador Arthur M. Schlesinger Jr. Además de advertir sobre los reparos que pueden oponerse a la categorización «izquierdista» del libro de Schlesinger (de hecho, el libro se llama *The Vital Center*, y parte del mismo apareció en la *Partisan Review*, con el título *Not Left, Not Right*), es claro que un tono de izquierda como el que cabría atribuirle es absolutamente incompatible con los planteamientos tanto deweyanos como reconstructivos de Rorty. Quizá el único punto de unión sea la del furibundo anticomunismo. Por otra parte, el uso de términos tales como *left*, *liberals* o *radicalism* es en este libro extremadamente problemática. Cf. Schlesinger, Arthur M. Jr. *La política de la libertad. El centro vital*. Barcelona, Dopesa, 1972.

Hacia un concepto de izquierda

Las ocasionales explicaciones ofrecidas por Rorty sobre la distinción entre derecha e izquierda son insatisfactorias, e insisten en formas canónicas y escasamente rigurosas de enfrentarse al problema. Es el caso de las definiciones paradójicas —la izquierda como oposición a la derecha, y viceversa—[60] que tienen como vicio insalvable el intentar definir por negación; o bien la de la izquierda como el partido del *movimiento* y la derecha como el partido de la *conservación*.[61] En este caso, la pregunta que da por tierra con tal argumentación es saber si *todo movimiento es de izquierda*, o si en cambio es necesario especificar el *sentido* del movimiento para calificar a un fenómeno, idea, institución o persona como propio de la izquierda.

Más interesante es el caso de la izquierda como esperanza. Si bien entre los términos ingleses *knowledge*, *spectator* y *hope* no hay parentesco etimológico aparente, no sucede lo mismo con sus equivalentes castellanos y de las lenguas romances en general. Aquí es posible ponerlos en contacto estrecho. *Esperanza* deriva del verbo latino *spero*, que a su vez proviene del latín *spes*, y que significa —según acepción académica— el *estado de ánimo en el cual se nos presenta como posible lo que deseamos*.

Por otra parte, se califica de *espectador* a quien *mira con atención un objeto*. Pero a la vez, existen los vocablos *expectativa*, *expectación* y *expectante*, que acercan los términos anteriormente aludidos. Expectativa significa *cualquier esperanza de conseguir una cosa, si se depara la oportunidad que se desea*. Expectación es la *espera, generalmente curiosa o tensa, de un acontecimiento que interesa o importa*. El expectante es alguien que *espera observando, o está a la mira de una cosa*.[62]

60. «*My term "reformist Left" is intended to cover most of the people who were feared and hated by the Right, and thereby to smudge the line which the Marxists tried to draw between leftists and liberals.*» *Achieving Our Country*, p. 44.

61. «*As long as our country has a politically active Right and a politically active Left, this argument will continue. It is at the heart of the nation's political life, but the Left is responsible for keeping it going. For the Right never thinks that anything much needs to be changed: it thinks the country is basically in good shape, and may well have been in better shape in the past. It sees the Left's struggle for social justice as mere troublemaking, as utopian foolishness. The Left, by definition, is the party of hope. It insists that our nation remains unachieved.*» Ídem, p. 14. Es preciso señalar que lo que distingue a la izquierda de la derecha es, en este caso, la tendencia crítica, no la esperanza.

62. En latín *spero* (esperar), igualmente se acerca a *spectatio* (acción de mirar, vista, prueba), *spectator* (observador, contemplador), *exspecto* (aguardar), *expectatio*

Es interesante, por otro lado, advertir que esperar significa no solamente *tener esperanza* sino también *aguardar* (lo que en inglés sería *to wait*). Los vocablos derivados del término *guardia* están vinculados por una común referencia a la *vigilancia*, a la *atención* sobre algo. Quien aguarda está en un estado *expectante*, lo cual asimismo implica ser *espectador*. Por lo tanto, la *esperanza*, la *expectación* y el *espectáculo* en el sentido de la contemplación no son nociones independientes, mucho menos enfrentadas. Todo esto sirve para señalar que el enfrentamiento señalado por Rorty no es tal al tratarse de dos conceptos relacionados.

Tanto *conocimiento* como *esperanza* son conceptos que implican cierta condición de espectador, cierto estado pasivo, de *atención*. No cabe esperanza donde no hay conocimiento, ya que la esperanza es un conocimiento que se proyecta hacia el futuro —una *previsión*— y obtiene el concurso de la voluntad, transformándose en *deseo*. Se advierte que no es posible la esperanza sin conocimiento, a la vez que el conocimiento sin esperanza se vuelve —en una existencia histórica como la de la humanidad terrena— un lastre inútil y angustioso (al modo en que lo concibe el siniestro *penser, c'est terroriser*).

Por lo tanto, es falsa la dicotomía que plantea el filósofo norteamericano. Si la esperanza es, en modo claro, conocimiento, no es posible enfrentar al género con la especie. Más bien habría que enfrentar a dos tipos diversos de conocimiento: un conocimiento *práctico*, decidido a transformar a la realidad en el sentido deseado, y un conocimiento puramente *crítico* en el sentido moderno, destructivo, que ha renunciado definitivamente a la acción. La distinción, así entendida, recibe luces adicionales si se toma por término del enfrentamiento a la esperanza, que no puede ser sino la *desesperación*.[63]

Usualmente, los proyectos de regeneración de la izquierda se

(deseo, curiosidad, afán) y *aspecto* (mirar atentamente, observar cuidadosamente, prestar atención).

63. Es interesante confrontar las ideas de Rorty con las de otros, igualmente interesados en la regeneración de una izquierda políticamente activa. Dicen Daniel Cohn-Bendit y José María Mendiluce, dos conocidos líderes de la izquierda ecologista europea, que uno de los desafíos de la izquierda del futuro es la *reinterpretación de la realidad*: «Sin el conocimiento profundo de la realidad no es posible una respuesta transformadora basada en la participación mayoritaria de los ciudadanos.» Cohn-Bendit, Daniel; Mendiluce, José María. *Por la tercera izquierda*. S.L., Ediciones de Bolsillo, 2000, p. 73. Además de que la propuesta de los autores citados parece mucho más razonable, no desde una perspectiva genuinamente *izquierdista*, pero sí desde un punto de vista *político*, se advierte el desconcierto en el que la izquierda se mueve en estos momentos: lo que para unos es el problema, para otros es la solución.

enfrentan a un obstáculo insalvable: no se sabe con precisión *qué es la izquierda*. El caso de Rorty no es la excepción. La identificación de la izquierda con el partido de la esperanza contiene un problema que el autor advierte pero sobre el cual no se detiene: si la izquierda actual no es el partido de la esperanza, ¿es realmente izquierda? A este dilema se puede responder de dos modos: o negar a la corriente intelectual descrita por Rorty el carácter izquierdista, o buscar el elemento común en otra parte.

La primera de las soluciones implica tratar a la vieja izquierda y a la nueva izquierda como dos entidades independientes y autónomas. Esta línea de interpretación podría ser apoyada por la idea de Rorty de izquierda como reformismo social o proyecto distributivo de las riquezas. En ese caso, si la vieja izquierda ha desaparecido mayormente y sólo quedan de ella restos dispersos en organizaciones minúsculas, debe concluirse en que ha perdido todo protagonismo social (en el caso de que alguna vez lo hubiese tenido). Esta afirmación vendría a abonar las tesis de la desaparición de la izquierda del universo conceptual de la política actual. De lo que se conoce como nueva izquierda no se puede esperar otro desarrollo y difusión que la que tiene en los predios universitarios, al modo de una moderna sofística.

Sin embargo, es difícil resistirse a calificar a dicha corriente académica con otro nombre que no sea *izquierda*, razón por la cual es necesario buscar su carácter izquierdista en otro rasgo, más decisivo, que la una firmemente con la antigua forma activa y militante. La pregunta es ¿qué une a aquella izquierda con ésta? De entrada, debe descartarse de plano la esperanza (por muy poética que resulte) y el reformismo social indeterminado.

La respuesta no parece encontrarse en los conceptos *positivos* propios de la izquierda, ya que la variante académica, según Rorty, sólo ejerce la *crítica radical*. Teniendo en cuenta que la actitud de la nueva izquierda es esencialmente negativa, será necesario buscar en rasgos de este tipo los elementos comunes o unificadores con la antigua. Una y otra coinciden en la oposición y el rechazo al orden establecido. Ése es su *carácter izquierdista común*: izquierda reformista e izquierda académica se hallan situadas en oposición al orden social, político, económico y cultural vigente.

La evolución de la izquierda norteamericana

Desde este punto de vista, que restaura plenamente a la variante más reciente su carácter izquierdista, es posible establecer la conti-

nuidad entre una y otra izquierda, y explicar la evolución de la misma a partir de la idea de una progresiva radicalización. Rorty —podría decirse que de forma deliberada— no ha terminado de explicar los aspectos propios de la militancia y las luchas de la nueva izquierda en sus comienzos. En realidad, la joven nueva izquierda se parecía bastante a la vieja: poseía una estructura institucional dispersa pero firme, amplia capacidad de movilización y disposición decidida a la lucha en todos los frentes sociales.

Se trataba de una izquierda protagonista, activa y política.[64] Sin embargo, se distanciaba de la anterior en que sus objetivos ya no eran reformistas, sino que se habían acentuado en un sentido revolucionario. Sus críticas habían superado teóricamente a la vieja izquierda y su acción pretendía ser mucho más radicalizada que la que aquélla había desplegado. La vieja izquierda se quedaba «corta», y pasaba a ser parte del sistema y el orden constituido.

El autor señala que la conciencia política de los 60 y las revelaciones que ésta trajo consigo llevó a los estudiantes norteamericanos a plantearse el cambio en términos revolucionarios.[65] La nueva izquierda abjura del reformismo e identifica a su enemigo no en las leyes, sino en *el sistema*.[66] El autor se alivia de que el izquierdismo de los 60 no hubiese conseguido sus objetivos revolucionarios, ni que sus llamados en ese sentido fuesen atendidos.[67] Sin embargo, su retórica radical subsistiría, alejándose así progresivamente de la práctica social en general y de la política en particular.[68]

La fase de radicalización revolucionaria de la izquierda de los 60 permite conocer de modo completo la evolución desde la izquierda reformista a la izquierda crítica, algo que Rorty parece querer negar o enmascarar. La izquierda que se pretendió revolucionaria y

64. Buhle, Mary Jo; Buhle, Paul; Georgakas, Dan (eds.). *Encyclopedia of the American Left*. New York & London, Garland, 1990. Voz *New Left*, pp. 516-523. Asimismo, en el libro de Schlesinger es posible encontrar una descripción del intelectual norteamericano de la vieja izquierda (el progresista *doughface*), que se contrapone al político liberal de acción y realizaciones concretas, y se parece asombrosamente al académico izquierdista de Rorty. Cf. Schlesinger, ob. cit., pp. 197-199.

65. «*If what your government and your teachers are saying is all part of the same Orwellian monologue-if the differences between the Harvard faculty and the military-industrial complex, or between Lyndon Johnson and Barry Goldwater are negligible-then you have the responsibility to make a revolution.*» *Achieving Our Country*, p. 66.

66. La izquierda «*thinks that the system, and not just the laws, must be changed. Reformism is not good enough*». Ídem, p. 78.

67. Ídem, p. 70.

68. «*The rhetoric of this Left remains revolutionary rather than reformist and pragmatic.*» Ídem, p. 103.

que criticó ferozmente al reformismo sería —al fracasar a su turno, estrepitosamente, en sus propósitos de cambio estructural— a la vez objeto de crítica desde posiciones más radicales aún. La fractura entre praxis y teoría no sobrevino con Vietnam, sino con el desengaño que causó el fracaso de las expectativas de cambio revolucionario.

La izquierda norteamericana no pudo sustraerse a la tendencia a la radicalización que afectó entonces y afecta hoy a sus homólogas europeas. La actual posición crítica niega toda posibilidad efectiva de eliminar las relaciones de poder inherentes al sistema. Habiendo concluido en que el problema es la praxis misma, no hay praxis revolucionaria posible. Lo único que resta, como residuo inconformista y hostil al orden constituido, es la conciencia de las cadenas, la lucidez ante las relaciones de opresión y dominación, como señaló Bernard-Henri Lévy en *La barbarie con rostro humano*.[69] Por tanto, no se trata, como pretende el autor, de una evolución ideológica que podría resumirse como *reformismo-crítica*, sino de una sucesión más compleja, y a la vez más comprensible: *reformismo-crítica-revolucionismo-profundización de la crítica-suspensión definitiva de toda praxis*.

Es esta constante crítica y oposición de la izquierda la que la lleva a un proceso de negación progresivo, a un extremo en el que se niega toda acción política o social. Eso también explica que la afirmación de Rorty en cuanto a la índole específicamente izquierdista de la idea de organización social sea incorrecta.[70] La izquierda se opone al orden: motivo por el cual solamente concibe y acepta cierto orden si está enfrentado contra un orden superior vigente. Pero en cuanto dicho orden consentido descubre su lógica institucional propia, pasa a ser objeto de crítica y oposición.

Desde esta perspectiva continua y ampliada, se concluye en que

69. Lévy, Bernard-Henry. *La barbarie con rostro humano*. Caracas, Monte Ávila, 1978, pp. 16-17. Es por eso que la vías de acción política que Rorty propone para la izquierda renovada —proyectos de ley, listas de reformas, plataformas políticas— son de una candidez conmovedora.

70. «*This conception of the purpose of social organization is a specifically leftist one.*» Ídem, pp. 30-31. La prueba de que esta sentencia es falsa está en el ensayo titulado *Movements and Campaigns*, contenido igualmente en *Achieving Our Country*. El autor contrapone *campañas* a *movimientos*, manifestando su preferencia hacia las primeras (*something finite, something that can be recognized to have succeeded or to have, so far, failed*) sobre los segundos («*they neither succeed not fail. They are too big and too amorphous to do anything that simple. They share in what Kierkegaard called the "passion of the infinite"*»), en un auténtico acto reflejo de izquierdismo. La diferencia que existe entre ambos es la del *movimiento* (en el caso de las campañas) frente a *reposo* (paradójicamente, en el caso de los movimientos, que poseen una realidad institucional). Ídem, p. 114.

si la tendencia de la izquierda norteamericana ha seguido itinerarios de radicalización, puede decirse que la izquierda crítica es *más izquierda* que las anteriores, ya que incluso ha puesto bajo sospecha la praxis en general. Un argumento que podría abonar dicha tesis es la del conformismo ostensible de la izquierda reformista a partir de cierto momento de la historia del país. A esta izquierda se le hacían invisibles situaciones y estructuras que la nueva izquierda denuncia como injustas, opresivas y alienantes. Esta izquierda rechaza aquello que la vieja ha aceptado tácita o explícitamente.

El futuro

Por esta misma razón, el proyecto de regeneración de la izquierda de Rorty parece destinado al fracaso. Debe reconocerse que las ideas de Dewey y Whitman parecen buena base para concebir una izquierda en el futuro, ya que se identifican con aquellas de la izquierda actual: una perpetua crítica y rechazo de los marcos referenciales. Sin embargo, en tanto que la izquierda es por definición ese rechazo a marcos referenciales, ya sean teóricos o prácticos, la operación parece inútil: las doctrinas de los célebres pensadores norteamericanos constituyen un esquema teórico definido.

Lo mismo sucede —en mayor medida— con la propuesta de revalorizar positivamente la obra de la izquierda reformista y continuar con sus luchas y afanes. Rorty, en este punto, realiza una propuesta claramente *derechista*: él ha afirmado que la derecha es el sector de la nación que piensa que ésta posee una identidad moral, que debe ser preservada. Es Rorty quien reclama una *tradición* izquierdista que debe ser respetada, preservada y continuada, es él mismo quien exige a los estudiantes universitarios que se familiaricen con Lincoln y con Whitman.[71]

La cuestión es saber si la referencia a la tradición o a la historia puede servir como inspirador o motor de las luchas y los afanes de la izquierda. A este asunto no son ajenos los mitos concurrentes del *progresismo* y el *vanguardismo*. Es prácticamente impensable para una auténtica mentalidad izquierdista retroceder sobre ideales que ya se han encarnado de algún modo en la realidad.[72] El dinamismo

71. «*Each new generation of students ought to think of American leftism as having a long and glorious history.*» Ídem, p. 51; «*It rarely occurs to present-day American leftists to quote either Lincoln or Whitman.*» Ídem, p. 10.

72. Es interesante recordar el diálogo que Putnam dice haber sostenido con Rorty. En respuesta a una afirmación del primero con respecto a la necesidad de

de izquierda exige un sentido único, una aspiración superadora que niegue lo existente, una tendencia invariable hacia la radicalización de la crítica y la negación del orden establecido.[73]

Esta forma propia de la mentalidad izquierdista se aplica no solamente sobre realidades sociales, instituciones u ordenamientos efectivos, sino también sobre ideales que no han logrado encarnación en la realidad. Aparece aquí la dimensión ontológica propia de la idea. Dichos ideales —y las nociones que les servían de base— han sucumbido a las críticas de la propia izquierda, y es imposible que se reasuman.

En el texto de 1992, Rorty intenta igualmente pensar en una izquierda a partir de una tradición propia, limitando su despliegue futuro a la existencia y persistencia de ordenamientos sociales que a pesar de ser aborrecidos por la izquierda, no desaparecerán. El autor concibe una izquierda *limitada*, constreñida en el modo más descorazonador de aceptar marcos referenciales: realidades extramentales, que determinan seriamente la crítica y praxis posible. Rorty, a pesar de sus buenas intenciones, decreta así la muerte por asfixia de la izquierda.

Este intento por reanimar a la izquierda haciéndola volver sobre sus pasos se torna patética cuando responsabiliza a la nueva izquierda de la empresa de restaurar el orgullo nacional perdido. Se advierte aquí de qué modo Rorty se deja engañar con una sensación de vergüenza nacional que sólo puede hallarse en algunos círculos intelectuales. Pero si la izquierda no cree en una identidad previa, y de hecho se ha empeñado en destruir las identidades tradicionales, ¿por qué estaría interesada en mantener la idea misma de Norteamérica, la construcción de una identidad moral, cultural o política? Aun el *marco referencial* no traspuesto ni desafiado por Dewey o Whitman —la idea de una *nación* en construcción— ha sido definitiva-

---

principios rectores para realizar una política responsable, Rorty responde: «*I don't think good politics needs principles. What it needs is stories.*» Putnam concluye: «*reading* Achieving Our Country *has given me a better idea of what he meant*». Cf. Putnam, ob. cit. La idea es extremadamente sugestiva. De todos modos, lo que Rorty pretende en su libro no es restaurar la *política* sino la *izquierda*, y lo que hace en definitiva no es proveer a la izquierda de historias *(stories)* sino de una Historia *(history)*, es decir, una gran memoria explicativa.

73. Así lo ha advertido un conocido intelectual y político francés: «La izquierda *intelectual*, o protestona, vive una historia *sin pasado*, escandalizada como está, cada día, por el surgimiento inexplicado, desvergonzado, de lo intolerable.» Debray, Régis. *Alabados sean nuestros señores. Una educación política*. Buenos Aires, Sudamericana, 1999, pp. 432-433.

mente franqueado por los jóvenes izquierdistas. El pedagogo y el poeta estarían orgullosos de estos discípulos tardíos.

La identidad que Rorty pretende recuperar es en realidad una aporía. No es posible afirmar una identidad de algo que no tiene identidad alguna: esto sucede con su pretendida reconstrucción del espíritu nacional norteamericano, que posee como principio fundamental el hecho de que *la nación americana es un proyecto por hacerse*. La identidad norteamericana viene a ser una pura apertura a futuro, una indefinición insalvable. Rorty pretende así eludir los problemas que plantea el concepto mismo de *nación*, y que aún hoy no puede escapar al presupuesto de identidad histórica, racial, cultural, religiosa, territorial, lingüística o étnica.[74] Esta identidad trae como consecuencia no despreciable el problema de la *exclusión*, algo que no deja de despertar reacciones opuestas en cualquier izquierda que se precie de serlo.

Finalmente, debe señalarse la incomprensión de Rorty frente a la especificidad de la tarea intelectual, algo que ya se ha advertido, lo cual no extraña, dadas sus convicciones en la línea del pragmatismo. Rorty pretende hacer de los intelectuales una especie de activistas, agitadores o líderes sociales: la teoría debe ser puesta, por lo tanto, en moratoria. La transformación exigida al intelectual es tan radical como pudiera ser abandonar todo intento por comprender la realidad.[75] Aun a pesar de haber abjurado del marxismo como doctrina totalizadora, Rorty mantiene la singular doctrina marxista sobre el

74. Habermas ha visto el problema, así como la necesidad de identidad colectiva del hombre, y ha propuesto, en lugar del nacionalismo, la curiosa idea del «patriotismo de la Constitución» (*Verfassungspatriotismus*).

75. La ignorancia —culposa o no— de Rorty frente a esta cuestión recibe confirmación en el intento por abordar el estudio de las ideas y doctrinas (y del pasado histórico en general), evitando las grandes categorizaciones —los *movimientos* y las *periodizaciones*— y haciéndolo en cambio a partir de la noción de *campañas*, valorándolas de acuerdo a su éxito o contribución (*if it was good*) con respecto a las mismas. *Achieving Our Country*, pp. 118-124. Rorty tampoco advierte que lo que a él le parece una actitud sana de la izquierda, es decir, la participación en base a causas y campañas puntuales, y no la inserción en grandes movimientos, es en realidad una muestra clara de la reducción en la profundidad o vastedad del compromiso con las ideas y las luchas de la izquierda. La cuestión es asimismo percibida, con igual ligereza si se atiende a los intereses de la izquierda, en Cohn-Bendit y Mendiluce, op. cit, pp. 85-86. Allí se llama la atención sobre la tendencia actual a la asociación y no a la militancia, la valoración de «compromisos concretos e individuales» y el «desprecio por las promesas abstractas de palabras retóricas», o bien la preferencia «por la postal reivindicativa o el e-mail solidario» frente a «la asamblea previsible o la reunión conspiradora». Sobre el revelador concepto de *compromiso político*, ver Spaemann, Robert. *Crítica de las utopías políticas*. Pamplona, Eunsa, 1980, pp. 57-62.

objeto de la filosofía: se trata de la transformación —y no de la comprensión— de la realidad.

Conclusión

Se advertía al inicio del presente trabajo sobre la utilidad o interés que podía tener el análisis y la crítica de un texto político escrito por un pragmatista, teniendo en cuenta que el correlato práctico del pragmatismo sólo puede ser un cinismo más o menos vergonzante o cierto escepticismo distante. Es posible que esta cuestión permanezca sin ser resuelta. Sin embargo, el estudio sirve para comprender los problemas a los que se enfrentan los hombres de izquierda, una vez que han dejado de creer en la praxis política, pero aún no se resignan a abandonar una identidad que está en estrecha relación con aquélla.

En su búsqueda por encontrar la regeneración de una nueva izquierda, no encuentran claves sino en el pasado, en las antiguas formas: algo que está en contradicción perfecta con la naturaleza de la izquierda. A la vez, es posible advertir tras las líneas de los textos del autor estudiado cierta nostalgia por el pasado (los pasajes autobiográficos son abundantes), y cierto desconsuelo por la realidad, de la cual se tiene experiencia vital cuando se la transforma.

Rorty se preguntaba en 1992 si los futuros izquierdistas cantarían nuevas canciones. En realidad, la pregunta que debe hacerse es si la izquierda volverá a cantar alguna vez. Las canciones con contenido político —desde la *Marsellesa* hasta las baladas de Pete Seeger y Joan Baez, pasando por la *Internacional* y las coplas satíricas de la Guerra Civil Española— tenían el efecto de unir a los corazones en la empresa común. Se trataba de himnos de marcha y de combate —inflamados o irónicos— que hacían pie en un definido *esprit de corps*. Pero si se ha visto que no es posible pensar en una izquierda que no sea crítica y negativa, también es cierto que la izquierda actual ha perdido toda proyección hacia el futuro. Las antiguas organizaciones han sucumbido a la propia crítica. Se puede pensar en una izquierda no militante, enajenada de la acción: en una izquierda afónica, pero no de cantar, sino de gritar.

Como perspectiva similar puede ver el artículo de M. Walzer, sobre "la izquierda conservadora" (Izquierda punto cero)

EPÍLOGO

Tan disímiles visiones sobre un mismo tema merecen una breve comparación y consideración conjunta. Aquí, igual que en el descubrimiento renacentista de la perspectiva aérea, es posible percibir mejor el paisaje gracias a los claroscuros entre las formas y espacios que lo componen.

Como podrá intuirse, el orden de sucesión de los trabajos que aquí se contienen no es casual. Aron, el primer autor estudiado, cuestiona la entidad real, en el universo de conceptos e identidades políticas, de la izquierda. Se plantea explícitamente la naturaleza de la cuestión, aun cuando la solución propuesta no dé en el blanco, al no trascender los límites de lo sociológico. Bobbio, Habermas, Tierno Galván, Kolakovski, Mandel y Agnoli hacen un uso positivo del concepto o se lo plantean conceptualmente de ese modo. Lenin y Stalin, en el apéndice que sigue al epílogo de este trabajo, emplean negativamente el término. Spaemann y Molnar encaran la cuestión desde un punto de vista señaladamente crítico. Rorty se propone buscar una forma de regeneración de la izquierda como identidad frente a lo político.

El estudio sobre Aron demuestra que sólo es posible arribar a una concepción integral de la izquierda si el observador se sitúa fuera del horizonte propio de la distinción. Algo similar sucede con los autores de izquierda o relacionados directamente con ella. Bobbio identifica en la igualdad el valor universal de la izquierda, sin advertir que su delimitación deja fuera de la categoría a un importante cúmulo de formas históricamente ubicadas en la izquierda, pero que no se identifican con el ideal igualitario. Confunde de este modo el concepto de izquierda con algunas de sus manifestaciones históricas.

Habermas sostiene que dentro de la jerarquía de valores propios de la izquierda, la libertad en su inflexión emancipatoria ocupa la

cúspide. Aunque sin negar el ideal igualitario, su perspectiva se contrapone a la de Bobbio, y por tanto revela similar insuficiencia. Sin embargo, deja ver el trasfondo crítico-negativo de la categoría de izquierda. Tierno Galván sostiene acertadamente que libertad e igualdad son los dos valores máximos de la izquierda, pero luego se extravía en precisiones que empobrecen sustancialmente su caracterización. Por otra parte, desaparece teóricamente la condición adversativa de la izquierda, y se pierde así el elemento que da cohesión y sistema a los ideales libertario e igualitario.

Kolakovski profundiza en la línea de reflexión de la izquierda como negatividad: este autor advierte que el proyecto social de la izquierda se funda en una ruptura radical con la realidad existente. Pero tal ruptura o negación adquiere una entidad absoluta, que termina condicionando toda construcción posterior. El filósofo polaco no logra integrar satisfactoriamente —desde el punto de vista teórico— los elementos negativo y positivo en el concepto único de *izquierda*. El defecto señalado en el intento de Tierno Galván se puede aplicar sin variaciones al caso de Kolakovski, pero en sentido inverso.

Rorty pretende infructuosamente recomponer una izquierda políticamente activa, sin advertir que el *núcleo duro* de la misma está cargado de pura negatividad. La radicalización de los postulados, elemento intrínseco a la mentalidad de izquierda, impide el retorno a posiciones moderadas. El contraste Mandel-Agnoli pone a las claras la necesaria contradicción entre la mentalidad izquierdista y la acción política, y muestra con toda crudeza los efectos de la tendencia de la radicalización en la praxis política.

La feroz crítica a la que Lenin somete al izquierdismo, efectuada desde la dura realidad de la praxis revolucionaria y la construcción del socialismo, despeja toda confusión al respecto: la izquierda aparece aquí como la negación de la una y la otra. Si en el caso del diálogo Mandel-Agnoli se pone de manifiesto una perspectiva de la revolución desde el izquierdismo, en el caso de Lenin es evidente que el izquierdismo es sometido a proceso desde la práctica revolucionaria.

Si se atiende a las distintas perspectivas sobre el problema, se advierte también que los autores identificados con la izquierda parecen tener un concepto reductivo de la misma. Importantes elementos o formas históricas de la izquierda quedan fuera de sus respuestas al interrogante planteado. Pareciera que el árbol no les deja ver el bosque. Esto puede atribuirse en algunos casos al afán por hacer coincidir la idea de izquierda con los compromisos políticos personalmente asumidos —una suerte de anteojera institucional— o bien a una incapacidad para superar los propios marcos mentales —una

anteojera teórica (o quizá fuera más propio, abusando ya del símil óptico, compararla con una patología de la vista)— en absoluto independiente de la anterior.

Pero quizá lo más interesante de todos estos intentos es que se mueven inadvertidamente entre dos polos: *ideología* y *actitud*. Con los autores aquí estudiados que se identifican con la izquierda, es posible componer una suerte de gradación interna, en la cual intervienen dos elementos principales: el primero podría denominarse ideológico, y el segundo, relacionado con las actitudes. Mientras que el primero se refiere a los aspectos prescriptivos de la izquierda —en el sentido específico de la forma que debe adoptar el orden social futuro—, en el segundo se encuentra el modo propio de la izquierda de enfrentarse a la realidad en su conjunto.

Mientras que las formulaciones ideológicas siguen, en su totalidad, líneas de desarrollo de carácter *igualitario* y/o *libertario* —el caso de Bobbio, Rorty, Habermas, Tierno Galván—, la actitud general que cabe atribuir a la izquierda es la de la *crítica*, el *rechazo* o la *negación* del orden social —el mismo Habermas, Kolakowski, Lenin, Stalin, Mandel, Agnoli e incluso Molnar—.

Es posible distinguir, en los autores que adoptan una perspectiva tendente a la moderación, el predominio del elemento ideológico o positivo. Inversamente, hacia el extremo empieza a notarse una merma progresiva de este núcleo. Lo contrario sucede con los aspectos vinculados con la actitud: la actitud fundamental de la izquierda —la negación— aparece con fuerza en las formas radicalizadas de izquierda y disminuye su formulación —aunque no su presencia tácita— casi completamente entre los moderados.

Hay que decir que los intentos provenientes de los extremos ganan en profundidad y agudeza con respecto a los primeros, los cuales aparecen a veces demasiado comprometidos con formas concretas y contemporáneas de izquierda, es decir, con *formulaciones ideológicas* más o menos precisas, cuando no con formaciones partidarias u organizativas concretas. Además, debe advertirse que ninguno de los autores estudiados presenta una izquierda puramente ideológica o puramente definida en base a actitudes, sobre todo en razón de que no es posible prescindir de un aspecto sin que sufra sustancialmente el otro.

Es bien diversa la perspectiva *extramuros*, aquella que no reconoce en la izquierda su propia identidad política. Spaemann, en un análisis marcadamente filosófico, señala las concepciones antropológicas y morales que subyacen a la distinción entre izquierda y derecha, pero no logra identificar acabadamente a estas últimas, al pretender una correspondencia servil entre aquéllas y los términos

de la distinción en cuestión. Molnar, por su parte, llama la atención sobre las similitudes de la izquierda con antiguas concepciones místicas y religiosas, además de observar los orígenes intelectuales de aquélla. Sin embargo, tampoco acierta a dar con su especificidad íntima.

Estos autores adoptan un punto de vista que podría denominarse *cenital*, desde el cual la izquierda termina perdida o confundida con otros elementos próximos, que a veces la incluyen o con los que poseen fronteras difusas, pero que en todo caso constituyen entidades superiores o diferentes, ya se trate de amplias concepciones morales, antiguas constantes del pensamiento occidental o cosmovisiones de épocas determinadas. Una atalaya demasiado elevada aporta una valiosa perspectiva de conjunto, pero en razón de su lejanía o distancia, los objetos no se perciben con la nitidez requerida para el caso.

Resulta entonces que el reconocimiento de la naturaleza compleja de la izquierda es la forma más apropiada para iniciar una explicación satisfactoria de la misma. Es necesario preguntarse por la naturaleza de lo que se entiende por izquierda —al modo en que lo ha hecho, aun sin resolver satisfactoriamente el punto, Aron—, y precisar su género. También debe tenerse en cuenta la génesis del concepto, situándolo en un universo conceptual e histórico bien definido. Buena parte de esta tarea es llevada a cabo por Molnar y Spaemann. Por último, debe practicarse una disección del concepto, reconocer sus elementos internos y relacionar a éstos con el principio unitivo, señalar las variaciones que cabe esperar del mismo. En este sentido, es imprescindible la explicación de la izquierda como un complejo dotado de elementos ideológicos y actitudinales.

Cada intento aquí estudiado tiene su parte de verdad, despeja un tramo del camino. Aunque debe reconocerse que la mayoría de ellos han terminado —con diversa proporción— en fracasos, no es posible descartar a ninguno de estos elementos de la naturaleza compleja de la cuestión. Sólo puede conocerse su significado más profundo en la medida en que tales elementos se articulen, se vinculen causalmente, se distingan y jerarquicen. Esto no puede sino ser objeto de un esfuerzo sustancial, en todo caso independiente del propósito de este trabajo.

APÉNDICE

STALIN, ENTRE LA IZQUIERDA Y LA DERECHA
Variaciones sobre el espectro leniniano

Stalin y la herencia del leninismo

La discusión ideológica posterior a la muerte de Lenin fue, en realidad, un capítulo más de la encarnizada lucha por el poder que se desencadenó, ya de modo desembozado y sin cuidados en la apariencia, entre los sectores más conspicuos del Partido Comunista Bolchevique. Tal discusión siguió, como sería de esperar, unas líneas de confrontación que pasaban por la disputa en torno a la interpretación, ampliación y gestión de la herencia doctrinal del padre de la Revolución de Octubre. No resulta extraño, por tanto, que las facciones en pugna se declararan incondicionalmente leninistas, aun cuando muchos de aquellos que las integraban habían mantenido en el pasado serias diferencias con Vladímir Ílich.

Así, la ventaja en esta discusión la tendría quien no había mostrado disidencia alguna ni diferencia notoria con las ideas del maestro. Éste es el caso de Stalin. Activista intenso e ideólogo mediocre, Stalin conseguiría la victoria final y el acceso al poder al oponer sus opacas pero efectivas capacidades prácticas frente al inconducente brillo teórico de sus contrincantes. Es por eso, asimismo, que la obra escrita de Stalin no constituye sino una repetición continua y una interpretación según sus capacidades de la obra de Lenin. El tono usualmente pedantesco, la discusión amañada sin consignar las réplicas de los oponentes, la letanía incesante del leninismo, los anatemas vulgares y los argumentos mediocres quizá hayan enajenado definitivamente a esta obra de la atención del estudioso.[1]

1. Se ha ejemplificado con la obra de Stalin a la literatura revolucionaria de tipo *catequístico*, compuesta esencialmente con fórmulas fijas y estereotipadas. Baechler, Jean. *Los fenómenos revolucionarios*. Barcelona, Península, 1974, p. 220.

Sin embargo, el *corpus* staliniano adquiere interés si se considera, junto con la de Mao y otros pocos líderes máximos del comunismo, que se trata de una de las pocas obras teóricas concebidas en su mayor parte desde la práctica del socialismo, o como también se ha denominado, desde el *socialismo real*. Es interesante investigar qué lugar o posición pasa a ocupar la discusión ideológica frente a la práctica de gobierno y la puesta en obra del proyecto de ingeniería social más ambicioso hasta entonces concebido. La ideología se hace realidad, y, a la vez, la realidad pone coto y cobra tributo a la ideología. El propósito de este trabajo es estudiar las diversas formas en las que es empleado el binomio *izquierda-derecha* en el marco de la discusión sostenida por Stalin en torno a cuestiones ideológicas.

El espectro ideológico leniniano

Ya se ha tenido ocasión de considerar el particular esquema que Lenin compone con las tradicionales distinciones de *izquierda* y *derecha*. En todos los casos, el binomio sirve para calificar dos formas específicas de desviacionismo doctrinal. El fiel de la balanza que señala el contrapeso a partir del cual cabe señalar las desviaciones está constituido ni más ni menos que por la *praxis revolucionaria*. Y la praxis es prerrogativa exclusiva de quien detenta el poder, tanto en el Partido (fase prerrevolucionaria) como en el Estado (fase posrevolucionaria). Desde este punto de vista, la praxis se identifica con la *ortodoxia* (en cuanto es doctrina *hecha* acción revolucionaria) la oposición o disidencia es siempre *heterodoxia*.

La praxis política reside en el lugar propio del poder. Es éste el referente que señala izquierda, derecha y *centro*. El centro no es, como podría pensarse, el lugar del poder o de la praxis, sino el punto de encuentro de los desviacionismos: un punto medio que no es virtuoso. A la *derecha* se encuentra la actitud conservadora ante la realidad, que niega explícitamente la práctica de la revolución. A la *izquierda*, el ultrarrevolucionismo manifestado en formas discursivas y retóricas. De seguir las líneas de acción por este último propuestas, llevaría a la revolución a un fracaso por efecto de la imprudencia.

Conviene recordar la caracterización leniniana de la *izquierda*, por ser particularmente relevante para la exposición en curso: se trata de una desviación pequeñoburguesa, teóricamente definida por un doctrinarismo cerrado y cientificista, reacio a la condición progresiva de las etapas intermedias y transicionales de la revolución y

el socialismo. Su praxis política se limita a la agitación y a la propaganda revolucionaria, y a la formación de nuevas organizaciones obreras y políticas ideológicamente impolutas.

La izquierda rechaza por definición todo tipo de compromisos o maniobras que, aun cuando conduzcan al triunfo de la revolución, suponen una traición o renuncia a la integridad y pureza doctrinal. En el *centro* se unen izquierda y derecha, las dos corrientes que tienen por denominador común el carácter contrarrevolucionario. El fiel de la balanza (la praxis revolucionaria) es una entidad o punto de equilibrio externo a la magnitud a la que se aplica.

Evolución de los conceptos de izquierda y derecha

Como bien se sabe, la distinción leniniana del izquierdismo como desviación del socialismo revolucionario data de épocas más o menos tempranas de la socialdemocracia rusa: aproximadamente desde que Lenin anatematizó las tendencias que denominara con el sugestivo apelativo de *infantilismo revolucionario*. Sin embargo, Stalin aplicaría inicialmente la distinción en referencias a cuerpos colegiados tales como la *Duma* (parlamento ruso) o los congresos europeos de la socialdemocracia.

La primera referencia aparece en 1906, precisamente en relación con la composición de la Duma convocada por el zar.[2] La *derecha* correspondía a los partidos de la burguesía liberal (demócratas constitucionalistas o *cadetes*), la *izquierda* a los mencheviques (rama reformista de la socialdemocracia) y la *extrema izquierda* a los socialrevolucionarios. Notoriamente, los bolcheviques quedan fuera del esquema, al no haberse presentado a las elecciones para la integración del órgano parlamentario. Asimismo, en un escrito de 1907, aparece la composición del espectro político interno del partido, al refutar Stalin las afirmaciones de Trotski sobre un posible centro o «charca» entre las facciones menchevique y bolchevique del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso.[3] En esta época, el uso del binomio

2. Stalin, José (seud. de Diugazhvili, Iósip Visariónovich). *El momento actual y el Congreso de Unificación del Partido Obrero*. En: *Obras. Tomo 1: 1901-1907*. Moscú, Lenguas Extranjeras, 1953, pp. 266-267.

3. *El Congreso de Londres del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia (apuntes de un delegado)*. En: *Obras. Tomo 2: 1907-1913*. Moscú, Lenguas Extranjeras, 1953, p. 54. En épocas de la Revolución Francesa, la posición intermedia entre *izquierda* y *derecha* o entre la *montaña* y el *llano* era conocida como la *charca* o *pantano* (*le marais*), y se refería a quienes no se resolvían a ocupar ninguno de los extremos. El término

parece ser unívoco y no se aprecian distinciones o diversos sentidos de un mismo vocablo.

Lo mismo cabe decir del nuevo espectro político que compone con ocasión de la convocatoria a elecciones para la IV Duma en abril de 1913. La extrema derecha es ocupada por los nacionalistas y *octubristas*, partidarios del gobierno y de la autocracia. La derecha moderada es ocupada por los partidos burgueses y liberales, a los que denomina «renovadores pacíficos progresivos». La izquierda, finalmente, está constituida por el progresismo de los «sin-partidistas»:[4] grupos radicalizados de intelectuales que reniegan de las estructuras partidarias y los programas. Según Stalin, estos últimos «prefieren la niebla y la ausencia del programa» y aspiran a «la unión de lo no unificable, a la realización de lo irrealizable» al pretender una conciliación demasiado amplia de intereses.[5]

Pero ya en agosto de 1917, Stalin se sirve del entrecomillado de la palabra *izquierda* para distinguir a los partidos auténticamente revolucionarios y socialistas de aquellos que lo son solamente de modo declamativo.

> Estos partidos siempre prodigan las frases «izquierdistas» ante los electores, ante las masas, ante «los de abajo», sobre todo en vísperas de elecciones y, más aún, cuando la competencia de un partido auténticamente socialista les hace perder terreno.[6]

Stalin afirma que éste es un vicio típicamente *europeo*, propio del régimen parlamentario inaugurado en Rusia con la Revolución de Febrero y que ha sucedido a la autocracia. La aparición del entrecomillado de palabras tales como *izquierda* o *izquierdismo* revelan la

---

empleado es muy interesante, ya que la charca o el pantano no se ubica generalmente entre el monte y la planicie, sino en las zonas costeras, entre tierra firme y agua. Así, en realidad, los de la charca no se terminarían de «mojar»: «*the morass by those unfit for either land or sea*». Cf. Billington, James H. *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith*. London, Temple Smith, 1980, pp. 27-28. La posición en el centro, dentro de la lógica revolucionaria, pasa a tener un carácter *oportunista* o *desprovisto de principios*.

4. *Cómo se preparan para las elecciones*. En: *Obras. Tomo 2*, pp. 253-256.

5. *Los necios «sin-partidistas»*. En: Ídem, pp. 242-244. Aunque en buena medida el *sin-partidismo* respondía a un modo de militancia corporativa y también servía para evitar la represión policial a los partidos radicalizados, constituye un fenómeno típicamente izquierdista, emparentado con la fobia antiorganizacional propia del anarquismo.

6. *La división del trabajo en el Partido «Socialrevolucionario»*. En: *Obras. Tomo 3: marzo-octubre de 1917*. Moscú, Lenguas Extranjeras, 1953, p. 267.

intención de distinguir una *izquierda* real de una «*izquierda*» ilusoria, ficticia.[7]

> Las elecciones de Petrogrado, que han quebrantado la fuerza y el prestigio de los partidos conciliadores, han reflejado con singular nitidez el desplazamiento hacia la izquierda de las masas de soldados y campesinos, que todavía ayer daban crédito a los conciliadores.[8]

En junio de 1923, el ya Comisario para las Nacionalidades realiza una caracterización de las desviaciones detectadas en las organizaciones regionales del Partido Comunista, sirviéndose del binomio izquierda-derecha. El elemento que polariza las posiciones es la cuestión nacional.

> ¿Existen «izquierdas» y derechas en las organizaciones comunistas de las regiones y repúblicas? Naturalmente que sí. Esto es innegable.
>
> ¿En qué consisten los pecados de las derechas? Consiste en que las derechas no representan ni pueden representar un antídoto, un baluarte seguro contra las corrientes nacionalistas que se desarrollan y acentúan a causa de la Nep.

Stalin considera que los sectores de derecha son incapaces de oponerse a los planteamientos realizados por los nacionalismos emergentes luego del colapso del régimen zarista. «El nacionalismo —agrega— es el principal obstáculo ideológico para la formación de cuadros marxistas, para la formación de una vanguardia marxista en las regiones periféricas y en las repúblicas.»[9] Por lo tanto, la *contemporización* excesiva de la derecha con el nacionalismo, la cesión de terreno frente a sus reclamos implica una pérdida de objetivos revolucionarios, un descuido grave del *fin* esencial de la lucha del Partido y de las masas proletarias y campesinas. Lo que anteriormente se había dispuesto como *medio* apropiado para conseguir un fin determinado pierde la condición de tal y se transforma en objetivo o meta a alcanzar.

7. El entrecomillado se extendería a vocablos tales como *izquierdismo* o *ultraizquierdismo*, sin que se aprecien entre sí diferencias de concepto o de matiz.

8. *Una de dos*. En: Ídem, p. 278.

9. *Cuarta Conferencia del C.C. del P.C. (b) de Rusia con los funcionarios responsables de las repúblicas y regiones nacionales (jun. 23)*. En: *Obras. Tomo 5: 1921-1923*. Moscú, Lenguas Extranjeras, 1953, pp. 326-327.

Pero no son menores, si no es que son mayores, los pecados de las «izquierdas» en las regiones de la periferia. Si las organizaciones comunistas de la periferia no pueden fortalecerse y desarrollarse para llegar a ser cuadros auténticamente marxistas sin vencer el nacionalismo, estos cuadros, a su vez, sólo podrán convertirse en organizaciones de masas, sólo podrán agrupar en torno suyo a la mayoría de las masas trabajadoras, si aprenden a ser lo suficientemente flexibles para incorporar a nuestras instituciones del Estado, mediante concesiones, a todos los elementos nacionales, leales en alguna medida.

La izquierda comunista de las regiones periféricas de la Unión Soviética constituye una desviación simétrica de la de derecha. Precisamente su atención excluyente a los *fines* es la que la hace despreciar los *medios* para conseguirlos. Es elemento esencial en la doctrina leninista el aprovechar los reclamos nacionalistas para acelerar o motorizar el proceso político que conduzca a la revolución social. «Los pecados de las "izquierdas" —escribe Stalin— consisten en que no saben ser flexibles con respecto a los elementos democrático-burgueses o simplemente leales a la población.»[10]

El pecado de las «izquierdas» consiste en que están contaminadas de sectarismo y no comprenden la importancia primordial de estas complejas tareas del Partido en las repúblicas y en las regiones nacionales.

Si las derechas son una amenaza porque con su tendencia al nacionalismo pueden obstaculizar el crecimiento de nuestros cuadros comunistas en las regiones de la periferia, las «izquierdas», a su vez, son una amenaza para el Partido porque con su tendencia a dejarse llevar hacia un «comunismo» simplista y precipitado pueden apartar a nuestro Partido del campesinado y de extensas capas de la población local.[11]

10. Ídem, pp. 328-329.

11. Ídem, pp. 329-330. En 1926, el autor precisaría los ejes de la distinción izquierda-derecha respecto a la cuestión nacional, incluso en la conformación de líneas internas del Partido: «El Estado checoslovaco es el estado de la victoria nacional de los checos. Los checos han logrado ya su Estado nacional como nación dominante; los obreros viven allí, por ahora, aceptablemente —no hay paro—, y se ve bien a las claras que están embriagados con la idea del Estado nacional. Todo eso no puede menos de engendrar en Checoslovaquia ilusiones de paz nacional entre las clases. Ni que decir tiene que esta circunstancia, a su vez, engendra y acentúa el peligro de la derecha. Ahí hay que buscar la causa de que la discrepancia entre los derechistas y los izquierdistas haya adquirido un cariz nacional, de que los eslovacos y los alemanes (naciones oprimidas) se hayan colocado en el flanco izquierdo y los checos en el opuesto.» *Sobre el Partido Comunista de Checoslovaquia. Discurso en la Comisión*

El conflicto señalado por Stalin puede plantearse en términos de *realidad* (conocimiento de la realidad) contra *idea* (ideal), al modo en que lo explicó Bargalló Cirio en *Ubicación y proyección de la política*. La derecha, a partir de una evaluación más o menos respetuosa de la realidad, asume una actitud conforme a la complejidad y los obstáculos advertidos, poniendo eventualmente en cuestión los objetivos inicialmente fijados por la ideología. La izquierda se lanza a la acción transformadora, haciendo caso únicamente al diseño teórico revolucionario y sin advertir las dificultades y las exigencias propias de la realidad, cuestión que termina por frustrar la consecución de los objetivos propuestos.

Izquierda y derecha como conceptos políticos

Stalin se referiría explícitamente a la naturaleza de la distinción estudiada. Considera que se trata de conceptos propios de *lo político*. En consecuencia, toda clasificación entre izquierda y derecha fuera del ámbito de lo político, y más estrictamente, de lo partidario, constituye una utilización errónea de tales términos. Así lo hace saber en 1929 a Bill-Bielotserkovski, un crítico de arte.

> Considero erróneo el propio planteamiento de la cuestión de los «derechistas» y los «izquierdistas» en la literatura (y, por tanto, en el teatro). Los conceptos «derechista» e «izquierdista» son actualmente en nuestro país conceptos de partido, hablando en rigor, de la vida interna del Partido. Los «derechistas» y los «izquierdistas» son gente que se desvía en una u otra dirección de la línea puramente de partido. Por ello sería extraño aplicar esos conceptos a una esfera *no* de partido e incomparablemente más amplia, como son la literatura, el teatro, etc. Esos conceptos pueden todavía aplicarse a éste o aquel círculo del Partido (o sea, comunista) en la literatura. En el seno de ese círculo puede haber «derechistas» e «izquierdistas». Pero utilizarlos en la literatura en la actual etapa de su desarrollo, en la que hay toda clase de tendencias, comprendidas tendencias antisoviéticas y francamente contrarrevolucionarias, significa volver todos los conceptos del revés. En la literatura sería más acertado operar con conceptos *clasistas*, o incluso con

---

Checoslovaca del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista. 27 de marzo de 1926. En: *Obras. Tomo 7: 1925*. Moscú, Lenguas Extranjeras, 1954, pp. 61-62. La fracción izquierdista se ubica en oposición a la situación dominante o el *statu quo*, y la derecha, a favor del mismo.

los conceptos «soviético», «antisoviético», «revolucionario», «antirrevolucionario», etc.[12]

Delimitado así su campo de aplicación, Stalin aclara que no son simples tendencias, que pueden convivir e incluso interactuar en el seno del Partido, sino *desviaciones*, en toda la regla, de la línea oficial partidaria.

> La desviación hacia el oportunismo no es todavía oportunismo. Sabemos que Lenin explicó a su debido tiempo el concepto desviación. La desviación hacia la derecha es algo que no se ha transformado todavía en oportunismo y que puede ser corregido. Por eso no puede identificarse la desviación hacia la derecha con el oportunismo consumado.[13]

La diferencia entre *desviación* y franca heterodoxia o disidencia en este caso sirve a Stalin para señalar la línea política interna a seguir por el partido. Estas desviaciones, no obstante, poseen, de acuerdo a su parecer, un carácter criminal[14] e incluso enajenado,[15] que ponen en peligro la unidad *monolítica* del partido de diseño leninista, y merecen en todo caso el *aplastamiento* no solamente en términos ideológicos, sino también en términos organizacionales, es

12. *Respuesta a Bill-Bielotserkovski*. En: *Obras. Tomo 11: 1928-marzo de 1929*. Moscú, Lenguas Extranjeras, 1954, p. 348.

13. *Sobre la industrialización del país y la desviación de derecha en el P.C. (b) de la U.R.S.S. Discurso en el Pleno del C.C. del P.C. (b) de la U.R.S.S. 19 de noviembre de 1928*. En: Ídem, p. 302.

14. «Sería un crimen contra el Partido no ver lo profunda que es la diferencia entre los desviacionistas de "izquierda" y los verdaderos leninistas, los únicos izquierdistas (sin comillas) en nuestro Partido.» Ídem, p. 303. La criminalización definitiva de los desviacionistas tanto de «izquierda» como de derecha (se llegará a hablar incluso de los monstruos *derechistas-«izquierdistas»* y de la conspiración *trotskista-bujarinista*) tendrá lugar en los famosos procesos de Moscú de 1936. Los disidentes serían acusados de saboteadores, espías, conspiradores, sediciosos y de haber planeado el asesinato de los principales dirigentes del Partido (plan que, según Stalin, habría comenzado a ponerse en obra con la eliminación física de Kirov). Comité Central del P.C. (b) de la U.R.S.S. (atribuido a Stalin, José). *Historia del Partido Comunista (bolshevique) de la U.R.S.S*. Buenos Aires, Problemas, 1946, pp. 444-446.

15. «Por ello creo que sólo personas que no están en su sano juicio y han perdido los últimos restos de marxismo pueden afirmar en serio que la política de nuestro Partido, la política de la lucha en dos frentes, es una política centrista.» *Sobre la industrialización del país y la desviación de derecha en el P.C. (b) de la U.R.S.S.*, p. 301. Más adelante se estudian las razones que mueven a Stalin a rechazar la ubicación «centrista» del leninismo.

decir, como supresión en cuanto que línea disidente. Stalin también explica las condiciones en medio de las cuales se produce la diferenciación entre tendencias de izquierda y de derecha.

> En los períodos de ascenso de la revolución tienen que aparecer necesariamente en los Partidos Comunistas desviaciones derechista e izquierdista, de las cuales la primera no quiere despedirse del pasado y la segunda no quiere tener en cuenta lo presente. Han olvidado que no hay ninguna revolución sin estas desviaciones.[16]

También se pregunta por el modo de distinguir entre ambos desviacionismos. Aclara que se trata de una dilucidación circunstanciada, que no puede definirse conforme a una pura tendencia abstracta, y en todos los casos debe conducir a una acción política puntual dirigida contra la desviación detectada, sea del polo ideológico que sea.

> ¿Qué evidencian estos hechos? Evidencian que la cuestión de la lucha contra los derechistas y los «ultraizquierdistas» no debe ser planteada de modo abstracto, sino concretamente, en dependencia de la situación política.[17]

Crítica a la izquierda: contra Trotski y la oposición «ultrarrevolucionaria»

Es sobre todo a partir de 1924, después de la muerte de Lenin, cuando Stalin, en medio de la lucha por la sucesión, debe recurrir a todo el repertorio de calificativos y apóstrofes ideológicos para legitimar su aspiración al poder, en razón de su ortodoxia doctrinal leninista. Aunque la caracterización staliniana es esencialmente subsidiaria de la de Lenin, se refuerzan ciertos elementos que este último había dejado apenas esbozados.

Es el caso de la composición social del izquierdismo, su carácter *clasista*. En la serie de conferencias pronunciadas en la Universi-

16. *Pleno conjunto del Comité Central y de la Comisión Central de Control del P.C. (b) de la U.R.S.S. La situación internacional y la defensa de la URSS. Discurso del 1 de agosto*. En: *Obras. Tomo 10: agosto-diciembre de 1927*. Moscú, Lenguas Extranjeras, 1954, p. 9.

17. *La lucha contra las desviaciones derechista y «ultraizquierdista». Dos discursos en la reunión del Presidium del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista. 22 de enero de 1926*. En: *Obras. Tomo 8: enero-noviembre de 1926*. Moscú, Lenguas Extranjeras, 1954, p. 5.

dad Sverdlov —que luego se publicarían bajo el título de *Los fundamentos del leninismo*—, Stalin apela por primera vez a una idea que luego irá precisando y delimitando: lo que en el espectro político soviético se califica de *extrema izquierda* es en realidad una fracción de la burguesía imperialista.[18]

El izquierdismo es expresión ideológica e institucional, dentro del Partido Comunista bolchevique, de una clase social determinada: la pequeña burguesía. Stalin compone para el caso un sucinto esquema de los estratos sociales del proletariado. Entre una primera capa, integrada por la «masa de proletarios puros, pilar fundamental del marxismo», y la tercera, la de «la aristocracia obrera, la élite, proclive a los compromisos con la burguesía, reformistas y oportunistas», se encuentra la segunda capa, compuesta por

> gentes salidas hace poco de clases no proletarias, de los campesinos, de las filas pequeñoburguesas, de los intelectuales. Esas gentes proceden de otras clases, hace poco que han pasado a formar parte del proletariado y llevan a la clase obrera sus hábitos, sus costumbres, sus vacilaciones, sus titubeos. Esta capa ofrece el terreno más propicio para el surgimiento de grupos anarquistas, semianarquistas y «ultraizquierdistas» de toda índole.[19]

Stalin insistiría en el origen no proletario de los izquierdistas del comunismo, en su carácter intelectual (expresado gráficamente en la referencia a los «titubeos» y las «vacilaciones» como actitudes que le son propias) y enajenado con respecto a la lucha obrera. Así se expresa en relación con la oposición de izquierda en el seno del Partido Comunista de la URSS: «El grupo dirigente de la oposición ha resultado ser un puñado de intelectuales pequeñoburgueses, divorciados de la vida, divorciados de la revolución, divorciados del Partido y de la clase obrera.»[20] Tal caracterización social aparece como esencial, a efectos de poder insertarla en la lucha de clases que todavía persiste en el seno de la nueva sociedad soviética y del partido comunista.

Los efectos de una hegemonía izquierdista en la conducción partidaria se dejan notar en dos modos diversos y a la vez solida-

18. *Los fundamentos del leninismo*. En: *Obras. Tomo 6: 1924*. Moscú, Lenguas Extranjeras, 1953, p. 135.

19. *VII Pleno ampliado del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista. Una vez más contra las desviación socialdemócrata en nuestro Partido*. En: *Obras. Tomo 9: diciembre de 1926-agosto de 1927*. Moscú, Lenguas Extranjeras, 1954, pp. 10-11.

20. *XV Congreso del P.C. (b) de la U.R.S.S. Informe político del comité Central*. En: *Obras, tomo 10*, p. 354.

rios. Stalin refuerza así la condena leniniana a las curiosas concepciones izquierdistas en cuestiones organizativas. Por un lado, el izquierdismo excluye a los líderes auténticamente proletarios. «Los «ultraizquierdistas" son gente ajena a la clase obrera —escribe, y agrega— el apartamiento de los "ultraizquierdistas" ha permitido que en el Partido Comunista (Alemán) apareciesen nuevos jefes, salidos de entre los obreros.»[21] Por el otro, la enajenación izquierdista conduce al aislamiento del Partido como vanguardia revolucionaria.

> El peligro de la táctica de los comunistas de «izquierda» consistía en que amenazaba con transformar el Partido, de jefe de la revolución proletaria, en un puñado de conspiradores vacuos y sin base.[22]

Se señalan también los aspectos principales de la oposición de izquierda que aparece luego de la consolidación del poder soviético. Las referencias de Stalin a la polémica de Lenin con Rosa Luxemburgo y los *comunistas de izquierda* alemanes son evidentes.

> El principio de subordinación de la minoría a la mayoría, el principio de la dirección de la labor del Partido por un organismo central suscita con frecuencia ataques de los elementos inestables, acusaciones de «burocratismo», de «formalismo», etc. No creo que sea necesario demostrar que la labor sistemática del Partido como un todo y la dirección de la lucha de la clase obrera no serían posibles sin la aplicación de estos principios.[23]

En la fase de consolidación del poder y de construcción del nuevo orden social, la izquierda como fracción dentro del partido no se define ya en función de diferencias respecto de la práctica revolucionaria, sino respecto de la construcción del socialismo. En cualquier caso, constituye la lucha contra un poder constituido.

> Pues, ¿qué significa declarar la guerra al aparato del Partido? Significa destruir al Partido. ¿Qué significa enfrentar a la juventud con los cuadros? Significa descomponer al Partido. ¿Qué significa luchar por la libertad de grupos? Significa querer destrozar el Partido, querer destrozar su unidad.[24]

21. *Entrevista con los asistentes a la conferencia de jefes de secciones de Agitación y Propaganda. 14 de octubre de 1925.* En: *Obras. Tomo 7*, p. 243.
22. *Los fundamentos del leninismo*, p. 169.
23. Ídem, p. 183.
24. *Los resultados del XIII Congreso del P.C. (b) de Rusia. Informe en los cursillos anejos al C.C. del P.C. (b) de Rusia para los secretarios de los comités de distrito. 17 de*

La reclamada libertad de grupos (en el seno del Partido Comunista Bolchevique) es en realidad un ataque a las estructuras de organización y lucha del proletariado, tal como se puede ver en la actitud mantenida por los comunistas alemanes frente a los sindicatos. Stalin invoca en este punto la dura condena de Lenin contra la resistencia del izquierdismo alemán a intervenir en las organizaciones obreras tradicionales.

> Eso explica que las amplias masas obreras vean en la lucha directa que los «ultraizquierdistas» mantienen desde fuera contra los sindicatos actuales una lucha contra sus principales fortalezas, que ellos construyeron durante decenas de años y que ahora «los comunistas» quieren destruir.[25]

La característica ideológica dominante del izquierdismo es el *doctrinarismo*, siempre opuesto y hostil a la complejidad de la realidad social.

> Es natural que en tales circunstancias haya aparecido en Alemania un grupo de «ultraizquierdistas», que, repitiendo como chicos de la escuela las viejas consignas, no ha sabido o no quiere adaptarse a las nuevas condiciones de lucha, que requieren nuevos procedimientos de trabajo. De ahí los «ultraizquierdistas», que con su política impiden al Partido adaptarse a las nuevas condiciones de lucha y abrirse paso hacia las amplias masas del proletariado alemán.[26]

El doctrinarismo de izquierda (propio de «chicos de escuela», que es otra forma de apelar al símil leniniano de la *enfermedad infantil*) inhabilita para la praxis revolucionaria, cancela las vías de acción al no tolerar la remisión más mínima de los postulados teóricos. La pureza pretendida es pura autocomplacencia, bizantinismo y remilgo teórico. El ultrarrevolucionismo es incapaz de superar la instan-

---

julio de 1924. En: *Obras. Tomo 3*, p. 267. Stalin hace referencia directa a la apelación de Trotski a las juventudes del Partido en una carta de 1923: «Trotski especulaba con la juventud estudiantil, con los jóvenes afiliados al Partido, que ignoraban la historia de la lucha de éste contra el trotskismo. Para conquistar a esta juventud estudiantil, Trotski la adulaba, diciendo de ella que era "el barómetro más fiel del Partido", al mismo tiempo que hablaba de la degeneración de la vieja guardia leninista.» *Historia del Partido Comunista (bolshevique) de la U.R.S.S.*, p. 364.

25. *Carta al camarada Me-rt*. En: *Obras. Tomo 7*, p. 47.

26. *La lucha contra las desviaciones derechista y «ultraizquierdista». Dos discursos en la reunión del Presídium del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista. 22 de enero de 1926*, p. 2.

cia declamativa. La pretensión moralista es inmovilizante. Su desprecio por la realidad es absoluto. Stalin explica las dos variantes de la impaciencia izquierdista: o repliegue por motivos de pureza ideológica, o violencia y marchas forzadas hacia el objetivo revolucionario.

> Como la revolución internacional se demora y la oposición carece de fe en las fuerzas interiores de nuestra revolución, ante ella se alzan dos perspectivas:
>
> *o bien* degeneración del Partido y del aparato del Estado, abandono práctico del Poder por los «mejores elementos» del comunismo (es decir, la oposición) y formación, con ellos, de un partido nuevo «netamente proletario» en oposición al partido no «netamente» proletario (perspectiva de Ossovski);
> *o bien* intentos de hacer pasar la impaciencia propia por la realidad, negación de la estabilización parcial del capitalismo y salto e incursiones «sobrehumanos» y «heroicos» tanto en la esfera de la política interior (superindustralización) como en la esfera de la política exterior (frases y gestos «ultraizquierdistas»).[27]

El doctrinarismo ultraizquierdista no tiene una concepción realista de las limitaciones y posibilidades de la construcción socialista. A la vez, desprecia el ritmo y los tiempos propios de todo cambio social, que inevitablemente debe transcurrir por etapas intermedias y transicionales, en las cuales el viejo orden va dando lugar progresivamente y no sin resistencias al orden «revolucionario».[28] Consecuentemente, tampoco distingue entre la praxis exigida por la situación anterior a la revolución y la que luego de su eclosión debe tener lugar.

> ¿Hay elementos de lucha de clases en los koljoses? Sí, los hay. No puede por menos de haber elementos de lucha de clases en los koljoses, existiendo en ellos, como todavía existen, vestigios de la psicología individualista, e incluso de la psicología del kulak; existiendo todavía

27. *Sobre la industrialización del país y la desviación de derecha en el P.C. (b) de la U.R.S.S.*, p. 297.

28. No se es ajeno a los problemas terminológicos que implica el uso de tal expresión. En referencia a ella, es interesante mencionar una anécdota de Lenin, relatada por Stalin: «Recuerdo que, en una conversación, Lenin replicó sarcásticamente a un camarada, que había dicho que "después de la revolución debía establecerse un orden normal": "Malo es que quienes desean ser revolucionarios olviden que el orden más normal en la historia es el orden de la revolución".» *Lenin. Enero de 1924*. En: *Obras. Tomo 3*, pp. 62-63.

> en ellos, como existe, cierta desigualdad en la situación económica. Pero ¿puede afirmarse que la lucha de clases que se desarrolla dentro de los koljoses tiene el mismo carácter que la que se desarrolla fuera de ellos? No, no se puede. Ahí reside, precisamente, el error de nuestros charlatanes «izquierdistas», en que no ven esta diferencia.[29]

En este punto se transparenta claramente el reproche dirigido por Lenin al izquierdismo, al juzgarlo incapaz de comprender las variaciones tácticas y estratégicas de la acción revolucionaria. Ésta obliga a examinar cuidadosamente la coyuntura y la situación sobre las que se piensa operar y que implica para el revolucionario estar dispuesto a negociar, efectuar retiradas y realizar maniobras que conduzcan finalmente al objetivo fijado.

Crítica a la derecha: contra Bujarin y los problemas del desarrollo económico

Si en el período de efervescencia revolucionaria (lucha por el poder, amenaza externa, guerra civil) se enfrentó la conducción del partido a las tendencias izquierdistas, la fase de construcción del socialismo vería surgir una índole diversa de oposición, en este caso proveniente de la derecha del espectro.

> El paso del auge a la calma, ya de por sí, por su misma naturaleza, aumenta las probabilidades del peligro de la derecha. Si el auge engendra ilusiones revolucionarias, haciendo del peligro de izquierda el peligro fundamental, la calma, al contrario, engendra ilusiones socialdemócratas, reformistas, haciendo que el fundamental sea el peligro de derecha. En 1920, cuando el movimiento obrero iba en ascenso, Lenin escribio el folleto «La enfermedad infantil del "izquierdismo"». ¿Por qué escribió Lenin ese folleto precisamente? ¿Porque el peligro de izquierda era entonces más grave? Creo que si Lenin viviera, escribiría ahora otro folleto, titulándolo «La enfermedad senil del derechismo», pues hoy, en el período de calma, cuando las ilusiones conciliadoras deben aumentar, el peligro de derecha es el más grave.[30]

29. *En torno a las cuestiones de la política agraria de la U.R.S.S. Discurso en la Conferencia de especialistas agrarios marxistas. 27 de diciembre de 1927*. En: *Obras. Tomo 12: abril de 1929-junio de 1930*. Moscú, Lenguas Extranjeras, 1955, p. 172.

30. *Sobre el Partido Comunista de Checoslovaquia. Discurso en la Comisión Checoslovaca del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista. 27 de marzo de 1926*. En: *Obras. Tomo 7*, p. 61.

Stalin señala las diferencias apreciables en la desviación de derecha antes y después de la revolución. Antes del triunfo bolchevique, los derechistas constituían el ala reformista del socialismo.

> La desviación derechista en el comunismo, *bajo las condiciones del capitalismo*, es la tendencia, la propensión de una parte de los comunistas —sin forma definida aún, verdad es, y quizá inconsciente, pero propensión, a pesar de todo— a apartarse de la línea revolucionaria del marxismo, inclinándose hacia la socialdemocracia.[31]

Después de la revolución, la derecha se encarna en otra manifestación de ideología burguesa: la ralentización o postergación del cambio económico y social impuesto por el socialismo.

> La desviación de derecha en el comunismo, bajo las condiciones de desarrollo soviético, cuando el capitalismo ha sido ya derrocado, pero cuando todavía no han sido extirpadas sus raíces, significa la tendencia, la propensión de una parte de los comunistas —sin forma definida aún, verdad es, y quizá inconsciente, pero propensión a pesar de todo— a apartarse de la línea general de nuestro Partido, inclinándose hacia la ideología burguesa.[32]

El sector conocido como la derecha del Partido, liderado por Nikolai Bujarin, defendía la continuación de la llamada *Nueva Política Económica* (NEP), que Lenin había implementado a efectos de reactivar la economía soviética en sus sectores agrario y comercial. La NEP consistía en la preservación de la propiedad privada de las explotaciones agrícolas medianas —luego de los primeros impulsos de socialización— y la liberalización del comercio, relajando así el proceso de monopolización estatal operado durante los años iniciales de la revolución.

La derecha resistía a los intentos del gobierno y del partido por reiniciar el proceso de socialización a través de la estructuración de la producción agrícola en *sovjoses* (explotaciones rurales bajo directa administración y control del Estado) y *koljoses* (explotaciones colectivas con un grado mayor de autonomía), las medidas extraordinarias contra los *kulaks* (campesinos ricos) y el aumento de cargas fiscales contra los mismos. También se resistía a financiar los planes de industrialización acelerada con recursos provenientes del

31. *Sobre el peligro de derecha en el P.C. (b) de la U.R.S.S. Discurso en el Pleno del Comité de Moscú y de la Comisión de Control de Moscú del P.C. (b) de la U.R.S.S. 19 de octubre de 1928*. En: *Obras. Tomo II*, p. 237.

32. Ídem, pp. 237-238.

campo, y solicitaba una liberalización sustancial del intercambio comercial.

> Con otras palabras, el grupo de Bujarin es un grupo desviacionista de derecha, un grupo capitulador, que no preconiza la supresión de los elementos capitalistas de la ciudad y del campo, sino su libre desarrollo.[33]

Stalin se pronuncia contra las teorías de desarrollo económico sostenidas por la derecha, la cual defiende un equilibrio armónico entre el proceso de industrialización y el sector agrícola.

> Sabréis, sin duda alguna, que a estas alturas todavía circula entre los comunistas la llamada teoría del «equilibrio» de los sectores de nuestra economía nacional. Esta teoría no tiene, naturalmente, nada en común con el marxismo. Sin embargo, la propagan algunos individuos del campo de los desviacionistas de derecha.[34]

También traza el perfil del hombre de derechas, pusilánime y de carácter asustadizo, proclive al inmovilismo.

> Ese temor a lo nuevo, esa incapacidad de abordar de un modo nuevo las cuestiones nuevas, esa inquietud —«no vaya a ocurrir algo»—, esos rasgos del hombre enfundado son precisamente los que impiden a los ex líderes de la oposición de derecha fundirse debidamente con el Partido.[35]

Stalin juzga necesario referir la actitud dominante de la derecha en el seno del Partido.

> Porque en período de reforzamiento de la lucha contra la desviación de derecha, en el período en que se aplica la consigna de depurar de elementos oportunistas a los Partidos Comunistas, los desviacionismos de derecha se organizan generalmente en fracciones y establecen su propia disciplina fraccional, quebrantando e infringiendo la disci-

33. *El grupo de Bujarin y la desviación de derecha en nuestro Partido. Dos intervenciones en la reunión conjunta del Buró Político del C.C. y del Presidium de la C.C.C. del P.C. (b) de la U.R.S.S. Fines de enero y comienzos de febrero de 1929 (Apuntes)*. En: *Obras. Tomo 11*, pp. 337-339.

34. *En torno a las cuestiones de la política agraria de la U.R.S.S. Discurso en la Conferencia de especialistas agrarios marxistas. 27 de diciembre de 1927*, p. 150.

35. *Resumen de la discusión en torno al informe político del C.C. ante el XVI Congreso del P.C. (b) de la U.R.S.S. 2 de julio de 1930*. En: *Obras. Tomo 13: julio de 1930-enero de 1934*. Moscú, Lenguas Extranjeras, 1955, pp. 16-17.

plina de Partido. Para mantener el Partido a salvo de estos manejos fraccionales de los desviacionistas de derecha, es necesario exigir una disciplina férrea dentro del Partido, a la cual los miembros del Partido se deben someter incondicionalmente.[36]

El rasgo organizativo de la desviación de derecha tiene su importancia si se consideran las distinciones que muestra con respecto al desviacionismo izquierdista. El fraccionalismo de la derecha no es puramente oposicionista, como la izquierda, sino que se organiza en estructuras propias, adquiere escalas jerárquicas y se diferencia internamente dentro del Partido. Según Stalin, el izquierdismo procura *disolver* el partido eliminando las jerarquías, la disciplina y la burocracia. El derechismo, en cambio, intenta *fracturarlo*. Pero la condición más propia y más peligrosa de la desviación de derecha es sin lugar a dudas su carácter ejecutivo, «de campo», es decir, su base social, estrechamente vinculada a los niveles técnicos de la construcción del socialismo.

El problema de la desviación de derecha quizá no se plantearía ante nosotros con un carácter tan agudo como el que hoy presenta, si no estuviese relacionado con el problema de las *dificultades* de nuestro desarrollo.[37]

La disidencia no viene ya planteada por ideólogos que poseen el escaso apoyo institucional que le permiten sus complejas disquisiciones teóricas. Se trata en cambio de una objeción de carácter técnico, encarnada en amplios sectores de la administración y del gobierno de la Unión Soviética y sostenida por dirigentes, funcionarios y militantes que conocen de primera línea los problemas suscitados por la industrialización en particular y el desarrollo económico del país en general. Por eso, Stalin no dudará en calificar a la desviación de derecha como el peligro interno más importante al que se enfrenta la Revolución bolchevique.

1) el peligro derechista es un peligro grave para nuestro Partido, pues tiene sus raíces en la situación economicosocial de nuestro país;

36. *Sobre la desviación derechista en el P.C. (b) de la U.R.S.S. Discurso en el Pleno del C.C. y de la C.C.C. del P.C. (b) de la U.R.S.S. en abril de 1929*. En: *Obras. Tomo 12*, pp. 24-25.

37. *Sobre el peligro de derecha en el P.C. (b) de la U.R.S.S. Discurso en el Pleno del Comité de Moscú y de la Comisión de Control de Moscú del P.C. (b) de la U.R.S.S. 19 de octubre de 1928*, p. 246.

2) el peligro de la desviación derechista lo agrava la existencia de dificultades que es imposible vencer si no se vence la desviación derechista y la transigencia con ella.[38]

Realidad y apariencia del «izquierdismo»

Pero el rasgo del izquierdismo sobre el que más insistirá Stalin será su coincidencia esencial encubierta, inconfesada, con los principios de la desviación de derecha.

> No debe olvidarse que los derechistas y los «ultraizquierdistas» son, en realidad, hermanos gemelos y que, en consecuencia, ocupan una posición oportunista, con la diferencia, sin embargo, de que los derechistas no siempre ocultan su oportunismo, mientras que los izquierdistas siempre encubren su oportunismo con una fraseología «revolucionaria».[39]

Es claro que un golpe dirigido en este sentido a los sectores más doctrinarios y radicales del Partido constituía para los mismos la provocación más insultante e insidiosa que se pudiera imaginar (algo que no operaría en modo similar si la presunción fuese invertida: la acusación contra los derechistas de ser izquierdistas encubiertos). Stalin no duda en invocar la sacrosanta doctrina leniniana en este punto.

> La desviación de «izquierda» es la sombra de la desviación de derecha. Lenin decía, refiriéndose a los otsovistas, que los «izquierdistas» no eran otra cosa que mencheviques vueltos al revés. Eso es completamente exacto. Lo mismo hay que decir de los «izquierdistas» de hoy. Los que se desvían hacia el trotskismo no son, de hecho, más que derechistas vueltos al revés, derechistas que se encubren con frases de «izquierda».[40]

38. Ídem, p. 251

39. *La lucha contra las desviaciones derechista y «ultraizquierdista». Dos discursos en la reunión del Presídium del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista. 22 de enero de 1926*, p. 9.

40. *Sobre la industrialización del país y la desviación de derecha en el P.C. (b) de la U.R.S.S.*, p. 295. El *otsovismo* (de *otsovat*: revocar, retirar) es un grupo de «liquidadores encubiertos», «oportunistas disfrazados de izquierdistas». «Se comenzó a dar el nombre de "otsovistas" a un grupo de ex bolsheviques que exigía que el Partido retirase los diputados obreros de la Duma y renunciase en general a toda actuación dentro de las organizaciones legales.» *Historia del Partido Comunista (bolshevique) de la U.R.S.S.*, p. 183.

Como se advierte, no solamente se trata de desviacionistas. Stalin les atribuye a los izquierdistas deliberados propósitos de enmascaramiento y engaño. Esta condición perversa convierte al izquierdismo en una amenaza mucho más seria que el desviacionismo de derecha. Stalin extiende incluso las semejanzas a la base social de ambos desviacionismos.[41] Las coincidencias finales entre derecha e «izquierda» tienen su origen en la psicología del militante izquierdista, en lo que Wolfgang Harich ha denominado, refiriéndose a los revolucionarios de mayo del 68, la *impaciencia revolucionaria*. «Si el "ultraizquierdista" defiende la revolución sólo porque espera mañana mismo su triunfo —afirma Stalin en 1928—, está claro que deberá caer en la desesperación y desilusionarse de la revolución si ésta se retrasa, si no triunfa mañana mismo.»[42] Por motivos que luego se estudiarán, también objeta la pretensión de los oposicionistas de ubicarse a la izquierda del Partido.

> Rakovski afirma que la oposición es la izquierda de nuestro Partido. Eso, camaradas, es risible hasta más no poder. Por lo visto, esas declaraciones las hacen políticos fracasados para consuelo propio. Está demostrado que la oposición es el ala menchevique de nuestro Partido, que la oposición se ha convertido objetivamente en un arma para los elementos burgueses. Todo está demostrado y requetedemostrado. ¿Cómo, pues, se puede hablar del izquierdismo de la oposición? ¿Dónde se ha visto que un grupo menchevique, convertido objetivamente en arma de la «tercera fuerza», de los elementos burgueses, que ese grupo sea más de izquierda que los bolcheviques? ¿Acaso no está claro que la oposición es una ala derecha, menchevique, en el P.C. (b) de la U.R.S.S.?
>
> Por lo visto, Rakovski se ha hecho un verdadero lío y ha confundido la derecha con la izquierda. Acordaos de Selifán, el de la obra de Gógol: «¡Anda, pies negros!... ¡No sabes dónde tienes la derecha ni dónde tienes la izquierda!»[43]

Pero si en lo esencial derecha e izquierda no se distinguen, también es cierto que, al menos, aparecen retóricamente diferenciadas.

> El rasgo característico del bloque de oposición es que, siendo en realidad expresión de la desviación socialdemócrata en nuestro Parti-

41. *Sobre la industrialización del país y la desviación de derecha en el P.C. (b) de la U.R.S.S.*, pp. 296-297 y 308.

42. *VII Pleno ampliado del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista. Una vez más contra la desviación socialdemócrata en nuestro Partido*, pp. 11-12.

43. *XV Congreso del P.C. (b) de la U.R.S.S. Informe político del Comité Central*, p. 374.

do, defendiendo, en realidad, una política oportunista, se esfuerza, sin embargo, por envolver sus manifestaciones en una fraseología revolucionaria, se esfuerza por criticar al Partido «desde la izquierda», se esfuerza por ataviarse con una toga «izquierdista».[44]

Sólo es posible establecer las diferencias entre derecha e izquierda si se atiende a su discurso. «Espíritu de capitulación en la práctica como *contenido* —escribe Stalin con ocasión del XVI Congreso del Partido, en junio de 1930—, frases "izquierdistas" y aspavientos "revolucionarios" aventureros como *forma* para encubrir y propagar el contenido de la capitulación: tal es la esencia del trotskismo.»[45]

La diferenciación limitada a aspectos de discurso contribuye a fundamentar la acusación de *oportunismo* contra la izquierda. Si el oportunismo es el talante político que define su acción a partir de la *oportunidad* o la coyuntura, y, por lo tanto, es incapaz de transformar de acuerdo a un plan previamente definido el estado de las cosas (ya que está esencialmente condicionado por él), el izquierdismo es oportunismo, pues los arrestos revolucionarios y ultradinámicos son sólo verbales, puramente retóricos, y consecuentemente no alteran en modo alguno el mantenimiento de la situación contra la que *se dice* estar.

Contra el espectro ideológico trotskista. El leninismo como *verdadera izquierda*

Como se ha visto, Stalin plantea la necesidad de luchar tanto contra las desviaciones de derecha como contra las de izquierda. En esto reside, de acuerdo a su parecer, la ortodoxia del leninismo. Sin embargo, el hombre de Tiflis reacciona violentamente cuando desde la oposición de izquierda se pretende completar el espectro ideológico partidario ubicando en el *centro* del mismo a la conducción del Partido (y por tanto a la herencia oficial del leninismo). Stalin se pronuncia enérgicamente contra quienes pretenden considerar al leninismo como *centrismo*.

44. *El Bloque de Oposición en el P.C. (b) de la U.R.S.S. Tesis para la XV Conferencia del P.C. (b) de la U.R.S.S., aprobadas por la Conferencia y refrendadas por el C.C. del P.C. (b) de la U.R.S.S.* En: *Obras. Tomo 8*, p. 241.

45. *Informe político del Comité Central ante el XVI Congreso del P.C. (b) de la U.R.S.S. 27 de junio de 1930.* En: *Obras. Tomo 12*, pp. 377-378.

> Mas si somos partidarios de la consigna de la lucha en dos frentes, ¿no significa eso que, de tal modo, proclamamos la necesidad del *centrismo* en nuestro Partido? ¿Qué quiere decir la lucha en dos frentes? ¿No es eso centrismo? Vosotros sabéis que los trotskistas presentan así las cosas: hay «izquierdistas», es decir, «nosotros», los trotskistas, los «verdaderos leninistas»; hay también «derechistas», lo son todos los demás; hay, finalmente, «centristas» que vacilan entre los «izquierdistas» y los derechistas. ¿Puede considerarse acertada tal idea en nuestro Partido? Está claro que no. Así únicamente puede hablar gente que ha confundido todas las nociones y que ha roto hace ya mucho con el marxismo. Así únicamente puede hablar gente que no ve ni comprende la *diferencia de principio* entre el partido socialdemócrata del período anterior a la guerra, que era el partido de un *bloque* de intereses proletarios y pequeñoburgueses, y el Partido Comunista, que es el partido *monolítico* del proletariado.[46]

El centrismo, como tal, se ubica en medio de dos desviaciones, y es producto del contacto y compromiso de ambas, razón por la cual debe considerárselo como una desviación más. En este sentido es clara la intención de Stalin de hacer explícito el esfuerzo de Lenin por dejar al bolchevismo fuera del espectro, a partir del triunfo de la Revolución de octubre.

> El centrismo no puede considerarse como un concepto espacial: en un sitio están, pongamos por caso, los derechistas, en otro sitio, los «izquierdistas», y en medio, los centristas. El centrismo es un concepto político. Su ideología es la ideología de la adaptación, la ideología de la supeditación de los intereses proletarios a los intereses de la pequeña burguesía *dentro de un partido común*. Esa ideología es extraña y hostil al leninismo.
>
> El centrismo es un fenómeno lógico en la II Internacional del período anterior a la guerra. Allí había derechistas (la mayoría), había izquierdistas (sin comillas) y había centristas, cuya política toda consistía en velar con frases de izquierda el oportunismo de los derechistas y subordinar los izquierdistas a los derechistas.[47]

Las distinciones llevadas a cabo por Stalin son muy interesantes. En primer lugar, señala la condición *espacial* de los conceptos de izquierda y derecha, mientras que califica al *centro* de *concepto político*. Es claro que en el discurso político, izquierda y derecha no están revestidos de mayor *espacialidad* que el centro, ni éste de mayor

46. *Sobre la industrialización del país y la desviación de derecha en el P.C. (b) de la U.R.S.S.*, p. 299.
47. Ídem, pp. 299-300.

politicidad que los anteriores. Sin embargo, es posible que Stalin haya querido denotar, con la *espacialidad* de derecha e izquierda, la adhesión invariable y permanente a principios y postulados ideológicos (una cierta «fijeza espacial»), y con la *politicidad* del centro, su carácter variable, su condición de etiqueta fungible y no sujeta a principios o convicciones doctrinarias, sino a conveniencias de la puja por el poder.

Tal carácter del centrismo, aun precariamente definido, no habría variado con posterioridad —*centro reformista, Zentrum, Third Way, tercera posición,* etc.— en los intentos subsiguientes por vencer la alternativa de hierro apelando a una entidad ideológica situada entre los dos polos históricos. La interpretación ofrecida se confirma si se advierte que el centrismo es una estratagema para encubrir retóricamente el oportunismo derechista y/o subordinar la izquierda a la derecha. En efecto, dentro del espectro compuesto por Lenin y Stalin, ¿qué lo diferenciaría de la izquierda, toda vez que ésta es igualmente oportunista, o de la derecha, a la cual sirve en sus intereses?

De todos modos, según Stalin, no es posible trasladar la composición político-ideológica de la antigua socialdemocracia rusa —una organización de bloque, donde confluyen múltiples clases— a la del actual Partido Comunista.

> ¿Puede afirmarse que en nuestro Partido Comunista se da una disposición de fuerzas idéntica y que en él debe seguirse la misma política que seguían los bolcheviques en los partidos de la II Internacional del período anterior a la guerra? Está claro que no se puede. Y no se puede porque ello significaría no comprender la *diferencia de principio* entre la socialdemocracia, como partido de *bloque* de elementos proletarios y pequeño-burgueses, y el *monolítico* Partido Comunista del proletariado revolucionario. La socialdemocracia tenía un fondo de clase completamente distinto. En la socialdemocracia, el centrismo era un fenómeno lógico, pues en el partido que es un bloque de intereses heterogéneos no pueden faltar los centristas, y los bolcheviques estaban obligados a propugnar la escisión. En el Partido Comunista, el centrismo no tiene sentido y es incompatible con el principio leninista del Partido, pues el Partido Comunista es el partido *monolítico* del proletariado, y no el partido de un bloque de elementos de clase heterogéneos.[48]

Parece claro que la argumentación debería hacerse extensiva a ambos polos del espectro: si en el comunismo monolítico no hay lu-

48. Ídem, pp. 300-301.

gar para el centrismo, tampoco sería posible distinguir desviaciones a la derecha o a la izquierda, y en general, ningún tipo de disidencia. Aparece aquí claramente la dimensión retórica de las distinciones propias del espectro aludido empleada esta vez por el propio Stalin.

Por otro lado, la evidente simpatía a la que mueve la retórica izquierdista en el seno de un partido que se pretende revolucionario obliga a Stalin a efectuar aclaraciones sobre la ubicación del leninismo en el espectro. Éste aparece entonces como la *izquierda genuina* del movimiento obrero.

> *Acerca del leninismo.* No puede haber duda de que el leninismo es la corriente más izquierdista (sin comillas) en el movimiento obrero mundial. En el movimento obrero hay corrientes de todo género, desde la monárquico feudal (como la «unión del pueblo ruso»), pasando por la declaradamente capitalista (como los demócratas constitucionalistas), hasta la encubiertamente burguesa (socialdemócratas, en particular los de «izquierda», anarquistas, anarcosindicalistas) y la «comunista» ultraizquierdista. De ellas, el leninismo es la corriente más izquierdista y la única consecuentemente revolucionaria.
>
> *Acerca de las raíces de las desviaciones de «izquierda» y de derecha.* Su raíz es común, en el sentido de que reflejan la presión de clases ajenas a nosotros. Las formas y los medios de lucha contra el Partido son distintos con sujeción a la diferencia de los sectores sociales que las desviaciones representan.[49]

Sin embargo, no es correcto, como se ha visto ya en la cuestión referida al centrismo, trasladar la antigua disposición del espectro político del movimiento obrero anterior a la revolución, a la configuración organizativa —ideológica y clasista— posterior a ella. Las similitudes son, para Stalin, tan sólo aparentes.

> Pero si la tendencia trotskista es la desviación «izquierdista», ¿no querrá eso decir que los «izquierdistas» se hallan más a la izquierda del leninismo? No, no quiere decir eso. El leninismo es la tendencia *más de izquierda* (sin comillas) en el movimiento obrero mundial. Nosotros, los leninistas, éramos en el seno de la II Internacional, hasta el período en el que comenzó la guerra imperialista, la fracción socialdemócrata de extrema izquierda. Nosotros no permanecimos en la II Internacional y predicábamos la escisión en ella porque, precisamente, como la fracción de extrema izquierda, no queríamos convivir en un mismo Partido con los traidores pequeñoburgueses al marxismo, con los socialdemócratas y los socialchovinistas.

49. *Cartas al Camarada Etchin* (febrero de 1931). En: *Obras. Tomo 13*, pp. 47-48.

Esta táctica y esta ideología sirvieron posteriormente de base a los partidos bolcheviques de todo el mundo. En nuestro Partido, los leninistas somos los *únicos* izquierdistas sin comillas. Por eso los leninistas no somos ni «izquierdistas» ni derechistas en nuestro propio Partido. Somos un Partido de marxistas leninistas. Y luchamos en nuestro Partido, no sólo contra los que llamamos desviacionistas francamente oportunistas, sino también contra quienes pretenden ser más «izquierdistas» que el marxismo, más «izquierdistas» que el leninismo, encubriendo con estrepitosas frases de «izquierda» su naturaleza, derechista, oportunista.

Todo el mundo comprenderá que cuando se llama «izquierdistas» a hombres que no han logrado todavía desprenderse de las tendencias trotskistas, hay que tomar la palabra en un sentido irónico. Lenin llamaba a los «comunistas de izquierda» izquierdistas, unas veces con comillas y otras sin ellas. Pero todo el mundo comprenderá que Lenin los llamaba izquierdistas irónicamente, subrayando de este modo que eran izquierdistas sólo de palabra, en apariencia, constituyendo, en el fondo, tendencias derechistas pequeñoburguesas.[50]

El ser la *verdadera izquierda* previene al leninismo de los arrebatos del atolondramiento «izquierdista», de su discurso incendiario e imprudente. La auténtica izquierda rechaza las tendencias extremistas, siempre enajenadas de la realidad social.

Hay quienes piensan que los leninistas están obligados a apoyar a cualquier vocinglero y neurasténico izquierdista, que los leninistas son siempre y en todo izquierdistas acérrimos entre los comunistas. Eso no es cierto, camaradas. Nosotros somos la izquierda respecto de los partidos no comunistas de la clase obrera. Pero nunca nos hemos comprometido a ser «más izquierdistas que nadie», como pedía en tiempos el difunto Parvus, cosa que entonces mismo le valió una reprimenda de Lenin. Entre los comunistas no somos ni izquierdistas ni derechistas; somos, simplemente, leninistas. Lenin sabía lo que hacía al luchar en los dos frentes, contra la desviación de izquierda en el comunismo y contra la desviación de derecha. Por algo uno de los mejores folletos de Lenin está dedicado a «La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo».[51]

50. *Sobre la industrialización del país y la desviación de derecha en el P.C. (b) de la U.R.S.S.*, pp. 297-298.

51. *Preguntas y respuestas. Discurso en la Universidad Sverdlov. 9 de junio de 1925*. En: *Obras. Tomo* 7, p. 194.

Izquierda y derecha en la construcción del socialismo

Las disidencias en cuestiones referidas a la transformación y el desarrollo de la economía soviética serían presentadas por Stalin de acuerdo al esquema bipolar izquierda-derecha. La contraposición es interesante, puesto que se refiere a diversas actitudes frente a una realidad común.

> ¿Qué habría sucedido si hubiéramos prestado oído a los oportunistas de derecha del grupo de Bujarin, si hubiéramos renunciado a la ofensiva, atenuando el ritmo de fomento de la industria, conteniendo el desarrollo de los koljoses y sovjoses y basándonos en la hacienda campesina individual?
>
> Es seguro que habríamos llevado nuestra industria al fracaso, que habríamos hundido la reestructuración socialista de la agricultura, que nos habríamos quedado sin cereales y habríamos despejado el camino para la preponderancia de los kulaks. Nos habría sucedido como a la lechera de la fábula.
>
> ¿Qué habría sucedido si hubiésemos hecho caso a los oportunistas de «izquierda» del grupo Trotski-Zinóviev e iniciado la ofensiva en 1926-1927, cuando no se tenía posibilidad alguna de sustituir la producción de los kulaks por la de los koljoses y sovjoses?
>
> Es seguro que habríamos fracasado, que habríamos demostrado nuestra debilidad, que habríamos reforzado las posiciones de los kulaks y de los elementos capitalistas en general, que habríamos empujado al campesino medio hacia los kulaks, que habríamos hecho fracasar nuestra edificación socialista y nos habríamos visto sin cereales. Nos habría sucedido como a la lechera de la fábula.
>
> Los resultados habrían sido los mismos.
>
> No en vano nuestros obreros dicen: «toma uno la "izquierda" y llega a la derecha».[52]

Stalin no pierde oportunidad para insistir en que ambas desviaciones confluyen en un mismo resultado: la inacción y la complicidad con las situaciones y el orden del régimen político, económico y social derrotado por la revolución.

> La diferencia consiste en que sus plataformas son distintas, sus reivindicaciones, distintas, su enfoque de los problemas y los procedimientos, distintos.
>
> Si, por ejemplo, los derechistas dicen: «*No hacía falta construir la*

52. *Informe político del Comité Central ante el XVI Congreso del P.C. (b) de la U.R.S.S. 27 de junio de 1930*, p. 325.

central del Dniéper», y los «izquierdistas», por el contrario, objetan: «*¿Qué es para nosotros una central del Dniéper? Dadnos una central como esa cada año*» (risas), debe reconocerse que, evidentemente, hay diferencia.

Si los derechistas dicen: «*No toquéis a los kulaks, dejad que se desarrollen libremente*», *y los «izquierdistas»*, por el contrario, objetan: «*No golpeéis sólo al kulak, sino también al campesino medio, porque es un propietario privado lo mismo que el kulak*», debe reconocerse que, evidentemente, hay diferencia.

Si los derechistas dicen: «*Han surgido dificultades, ¿no es hora de retroceder?*», y los «izquierdistas», por el contrario, objetan: «*¿Qué son para nosotros las dificultades? Nos importan un comino vuestras dificultades. Adelante a todo vapor*» (risas), debe reconocerse que, evidentemente, hay diferencia.[53]

El texto antes recogido toma la línea argumental de una caracterización de las desviaciones a partir de *actitudes* diferentes frente a un mismo problema, y se aleja de las canónicas definiciones ideológicas.

Como ya se ha visto, la desviación de derecha a la que se enfrenta Stalin hace pie en los elencos técnicos y de la administración de la economía soviética. Su disidencia se encamina contra el ritmo acelerado de industrialización y colectivización agrícola. Mención aparte merecen las desviaciones de izquierda referidas a la economía soviética. Stalin advierte aquí que los planteamientos izquierdistas son claramente utópicos, de matriz ideológica.[54] Es el caso del salario igualitario. El sucesor de Lenin no solamente rechaza con energía tales iniciativas, sino que además funda su rechazo en la ortodoxia marxista.

> No cabe duda de que esta confusión de ideas acerca del socialismo marxista en algunos miembros del Partido, y el apasionamiento por las tendencias igualitarias de las comunas agrícolas, se parecen como dos gotas de agua a las concepciones pequeñoburguesas de

53. *Sobre la industrialización del país y la desviación de derecha en el P.C.(b) de la U.R.S.S.*, p. 296.

54. «Los trotskistas no planteaban ningún problema concreto en torno al desarrollo de la industria o de la agricultura, al perfeccionamiento del régimen de circulación de mercancías dentro del país o al mejoramiento de la situación de los trabajadores. Esto, además, no les interesaba. Lo único que les interesaba era aprovecharse de la ausencia de Lenin para restablecer las fracciones dentro del Partido y socavar de este modo sus cimientos, minar su Comité Central.» *Historia del Partido Comunista (bolshevique) de la U.R.S.S.*, p. 364.

nuestros atolondrados izquierdistas, en los cuales la idealización de las comunas agrícolas ha llegado en un período determinado hasta el punto de querer implantar comunas incluso en las fábricas, donde los obreros calificados y no calificados, trabajando cada uno en su oficio, tenían que entregar su salario al puchero colectivo y distribuirlo luego por igual entre todos. Ya se sabe el daño que causaron a nuestra industria estos infantiles experimentos igualitaristas de los atolondrados «izquierdistas».[55]

La misma reacción suscita en el hombre de Tíflis la peculiar idea del izquierdismo referida a la *pobreza* como elemento esencial para la edificación del socialismo. Stalin subraya la naturaleza romántica e idealista de los hombres de la izquierda del Partido, a la vez que insiste en la incapacidad para distinguir situaciones y realidades diversas, tan diversas como las que se pueden suscitar entre una fase prerrevolucionaria y otra de construcción socialista.

No cabe duda de que esta confusión en las concepciones de algunos miembros del Partido, en lo que atañe a la pobreza y al bienestar, es reflejo de las opiniones de nuestros atolondrados izquierdistas, que idealizan a los pobres como un apoyo eterno del bolchevismo en todas las condiciones y consideran los koljoses como arena de una encarnizada lucha de clases.[56]

No obstante, la diferenciación de actitud e ideología que Stalin establece entre izquierda y derecha, se vuelve menos clara cuando emplea el binomio a efectos puramente retóricos. Se manifiesta aquí cierta arbitrariedad en la descripción de las desviaciones.

¿En qué consiste el peligro de la desviación de *derecha*, francamente oportunista, dentro de nuestro Partido? En que menosprecia la fuerza de nuestros enemigos, la fuerza del capitalismo, en que no ve el peligro de restauración del capitalismo, en que no comprende la mecánica de la lucha de clases en las condiciones de la lucha del proletariado, por cuya razón hace con tanta facilidad concesiones al capitalismo, exigiendo que se amortigüe el ritmo de desarrollo de nuestra industria, exigiendo que se den facilidades a los elementos capitalistas del campo y de la ciudad, exigiendo que se relegue a segundo plano el problema de los koljoses y de los sovjoses, exigiendo que se suavice el monopolio del comercio exterior, etc., etc.

55. *Informe ante el XVII Congreso del Partido acerca de la actividad del P.C. (b) de la U.R.S.S. 26 de enero de 1934*. En: *Obras. Tomo 13*, pp. 372-373.

56. Ídem, p. 376.

> ¿En qué consiste el peligro de desviación «izquierdista» (trotskista) dentro de nuestro Partido? En que sobrestima la fuerza de nuestros enemigos, la fuerza del capitalismo, ve únicamente la posibilidad de restauración del capitalismo y no advierte la posibilidad de llevar a cabo la edificación del socialismo con las fuerzas de nuestro país, en que se deja llevar de la desesperación y se ve obligado a consolarse hablando de un supuesto termidorismo en nuestro Partido.[57]

Evidentemente, es posible invertir la relación de cada una de las afirmaciones. La derecha, en su talante más respetuoso de la realidad social, podría sin mayores problemas ser acusada, de acuerdo a la argumentación empleada, de guardar un excesivo respeto a la fuerza del capitalismo, temiendo que si no se la justiprecia y se obra en consecuencia, puede causar estragos en la economía del país. A su vez, a la «izquierda», ultradinámica y radical, se le puede reprochar el desprecio ante el peligro de los resabios y la restauración posible del capitalismo, al no contemplar los obstáculos opuestos por dicho sistema económico y social contra la empresa revolucionaria.

Conclusión

Tal como se ha visto, el espectro ideológico compuesto por Stalin constituye una precisión y una adaptación a circunstancias del antiguo esquema leninano. Lenin tuvo que enfrentar ambas desviaciones en una situación claramente diversa. Eran las épocas del antiguo Partido Obrero Socialdemócrata Ruso (POSDR), dividido en fracciones revolucionarias y reformistas, las del naciente Partido Comunista Bolchevique (PCB, luego Partido Comunista de la Unión Soviética). También debió conducir la fase de lucha revolucionaria y la difícil consolidación del poder soviético.

Stalin, en cambio, tiene que vérselas con «izquierdistas» y derechistas desde una posición personal más favorable, ubicado en una situación de poder establecido y confirmado. A su juicio, el carácter *izquierdista* del leninismo se ha perdido. El leninismo *ya no es* la izquierda del movimiento obrero ni de la socialdemocracia. El leninismo encarnado en el PCB es la organización monolítica del proletariado. Tampoco se ha desplazado hacia el centro. Y, sin embargo, el

57. *Sobre el peligro de derecha en el P.C. (b) de la U.R.S.S. Discurso en el Pleno del Comité de Moscú y de la Comisión de Control de Moscú del P.C. (b) de la U.R.S.S. 19 de octubre de 1928*, pp. 243-244.

leninismo permanece como la referencia, el punto o límite que marca las desviaciones a izquierda y derecha.

Es necesario preguntarse qué ha sucedido para que el leninismo haya abandonado las posiciones a la izquierda y a la vez sea *el lugar* desde donde se distingue una izquierda y una derecha. Y lo que ha cambiado sustancialmente es la relación del leninismo con el *poder*. Desde el lugar del poder, ocupado luego del triunfo de la revolución por el leninismo, es posible señalar el complejo de actitudes y doctrinas que quedan a la izquierda y las que están a la derecha. La izquierda sólo puede ser una *fracción*[58] (aún una fracción mayoritaria —o *bolshvik*—), tal como era el leninismo en el seno del antiguo POSDR y en la II Internacional, cuando tenía que compartir el poder con otras formaciones reformistas o revolucionarias y se encontraba en una fase previa al ejercicio efectivo del poder.

Por lo tanto, a la vez que sólo puede ser fracción, se define por oposición al poder soberano. Cuando se está en el poder, se «ocupa el centro» (con comillas, siguiendo el modo de distinción staliniano), el cual tiene, además, cierta razón de *totalidad*, por oposición a la fracción. A la vez, «se sale» del espectro de desviaciones: es el caso del PCB. Hay una relación directa entre el «centro», el todo y el poder. Sólo quien está en posesión del poder soberano, es decir, quien tiene la capacidad máxima de decisión y de acción (y puede decidir sobre el rumbo a seguir de la institución, la organización o la comunidad política en su conjunto) está en condiciones para distinguir qué es prudente e imprudente, qué es la auténtica acción revolucionaria o qué conspira en favor del estado de cosas con el que se pretende terminar.

Por eso, desde una posición de poder, es posible señalar el oportunismo de derecha, es decir, la colusión con los intereses contrarios a la transformación revolucionaria y la tendencia a fijar cursos de acción con arreglo exclusivo a la circunstancia y las oportunidades que van apareciendo. Es también posible fijar con exactitud los tiempos políticos, e identificar quiénes son los que *no se despegan del pasado*.

Asimismo, se puede circunscribir el doctrinarismo de izquierda,

58. Se ha dudado en emplear, en vez del término *fracción*, el de *facción*, que, según definición académica, responde a la acepción de *parcialidad de gente armada o rebelada*. El segundo término agrega un énfasis (rebeldía) y una determinación (la de las armas) que no necesariamente tiene una parcialidad opositora. La izquierda del POSDR —los bolcheviques— compartió durante mucho tiempo la misma estructura organizativa con los sectores reformistas.

es decir, el talante esencialmente teórico, intelectual y purista, que desprecia la realidad y por tanto la acción, la cual sólo puede desenvolverse en los términos y las condiciones que aquélla plantea. De acuerdo a los tiempos fijados por la acción del poderoso, es posible señalar a quienes, en beneficio del futuro, *no quieren el presente*. Aparece aquí la complejidad *espacio-temporal* del binomio *izquierda-derecha*. Así, si la derecha es el partido del pasado, y la izquierda es el partido del futuro, el leninismo es el partido del presente, que es, sin lugar a dudas, el tiempo de la *acción*.

A la vez, teniendo en cuenta que las distinciones en cuestión se realizan en el interior de un horizonte filósofico y político marcadamente marxista, es posible distinguir *doctrinarismos de derecha e izquierda*, toda vez que el marxismo ofrece la posibilidad de ser interpretado, reforzando sus elementos hermenéuticos, como una *filosofía de la historia* (línea de interpretación predominante en los sectores del reformismo —la derecha— y en general del marxismo occidental), o bien haciendo caso a sus desarrollos voluntaristas, como una *doctrina política revolucionaria* (predominante en los sectores revolucionarios —la izquierda— y en el marxismo eslavo y oriental).

En consecuencia, cabe ubicar al leninismo en medio de dos tendencias divergentes. La izquierda lo excede en el *plano del discurso*, tanto en su aspecto crítico como prescriptivo. El «izquierdismo» (o ultraizquierdismo: no hay diferencias conceptuales apreciables) es una «ilusión», y sus defensores son «atolondrados» y «vociferadores».[59] La derecha, por su parte, intenta limitar o constreñir al leninismo en el *plano de la acción*. Si la oposición de derecha se realiza desde la construcción efectiva del socialismo y tiene su principal base social en los cuadros técnicos y administrativos del Partido y el Estado, la oposición de izquierda se realiza desde el campo doctrinal y tiene su base social en los ideólogos e intelectuales del Partido y en las organizaciones juveniles del mismo.

En uno y otro caso se resuelven, en el terreno de los hechos, en una actitud contraria a la revolución, y de hecho forman un *continuum* contrarrevolucionario, más o menos disfrazado, donde la derecha contribuye sin ocultamientos al mantenimiento de la situación, al tomar partido por una mesura extremada, y la izquierda, pura desmesura, pone en peligro la empresa revolucionaria o bien se

59. *El Bloque de Oposición en el P.C. (b) de la U.R.S.S. Tesis para la XV Conferencia del P.C. (b) de la U.R.S.S., aprobadas por la Conferencia y refrendadas por el C.C. del P.C. (b) de la U.R.S.S.*, p. 236.

enajena de la acción y de la transformación de la realidad. El *centrismo*, finalmente, es una posición variable que sirve para ocultar las disputas más o menos teóricas, más o menos estratégicas o tácticas entre una y otra: el punto de contacto entre desviaciones de uno y otro signo.

BIBLIOGRAFÍA

Específica

Aron, Raymond. *L'opium des intellectuels*. Paris, Calmann-Lévy, 1955.
Memorias. Madrid, Alianza, 1985.
Bobbio, Norberto. *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*. 2.ª ed. Roma, Donzelli, 1995.
Igualdad y libertad. Barcelona, Paidós, 1993.
Bobbio, Norberto, Bosetti, Giancarlo, Vattimo, Gianni. *La izquierda en la era del karaoke*. Buenos Aires, FCE, 1997.
Bobillo, Francisco. *Partido Socialista Popular*. Madrid, Avance-Mañana, 1976.
Bosetti, Giancarlo (comp.). *Izquierda punto cero*. Barcelona, Paidós, 1996.
Comité Central del P.C. (b) de la U.R.S.S. (atribuido a Stalin, José). *Historia del Partido Comunista (bolshevique) de la U.R.S.S.* Buenos Aires, Problemas, 1946.
Habermas, Jürgen. *La necesidad de revisión de la izquierda*. 2.ª ed. Madrid, Tecnos, 1996.
Teoría y praxis. Estudios de filosofía social. Barcelona, Tecnos, 1987.
La desobediencia civil. En: Leviatán. Revista de hechos e ideas. Madrid, Fundación Pablo Iglesias, II Época, n.º 14, 1983, invierno, pp. 99-111.
Ensayos políticos. Barcelona, Península, 1988.
Lenin (seud. de Ulianov, Vladímir Ílich). *Obras escogidas*. Moscú, Progreso, 1980.
El aventurerismo revolucionario. Moscú, Progreso, 1974.
Kolakovski, Leszek. *El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*. Madrid, Alianza, 1970.
Las principales corrientes del marxismo. 3v. 2.ª ed, Madrid, Alianza, 1985.
Mandel, Ernest. *Marxismo abierto. Una conversación sobre dogmas, ortodoxia, y la herejía de la realidad*. Entrevista de Johannes Agnoli. Barcelona, Crítica, 1982.
Molnar, Thomas; Domenach, Jean-Marie; De la Fuente, Juan Marcos. *La izquierda en la encrucijada*. Madrid, Unión Editorial, 1970.

Molnar, Thomas. *La izquierda vista de frente*. Madrid, Unión Editorial, 1973.
Rorty, Richard. *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1998.
Pragmatism and Religion (First Lecture in Gerona). Inédito.
Spaemann, Robert. *Sobre la ontología de «derechas» e «izquierdas»*. En: Anuario Filosófico. Pamplona, Universidad de Navarra, n.° 2, vol. XVII, 1984.
Ética: cuestiones fundamentales. 4.ª ed. Pamplona, Eunsa, 1995.
Crítica de las utopías políticas. Pamplona, Eunsa, 1980.
Stalin, José (seud. de Diugazhvili, Iósip Visariónovich). *Obras*. Moscú, Lenguas Extranjeras, 1953, 15v.
Tierno Galván, Enrique. *Radicalismos estéticos y falsos radicalismos*. En: Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura. París, n.° 56, enero, 1962, pp. 18-24.
Diderot como pretexto. Madrid, Taurus, 1965.
Qué son las izquierdas. Barcelona, La Gaya Ciencia, 1976.
Democracia, socialismo y libertad. Madrid, Paulinas, 1977.
Cabos sueltos. Barcelona, Bruguera, 1981.
Prólogo a Burke, Edmund. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978.

Auxiliar

Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. 21.ª ed. México, Siglo Veintiuno, 1997.
Alvira, Rafael. *Notas sobre la relación entre algunos conceptos fundamentales del pensamiento moderno*. En: Illanes, José Luis (dir.). *Ética y teología ante la crisis contemporánea*. I Simposio Internacional de Teología. Pamplona, EUNSA, 1980, pp. 509-512.
Unidad y diversidad en el neoplatonismo cristiano. En: Anuario Filosófico. n.° 1, vol. XXXIII, 2000, pp. 29-41.
Billington, James H. *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith*. London, Temple Smith, 1980.
Baechler, Jean. *Los fenómenos revolucionarios*. Barcelona, Península, 1974.
Bargalló, Cirio. *Ubicación y proyección de la política*. Buenos Aires, Adsum, 1944.
Baverez, Nicolas. *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*. Paris, Flammarion, 1993.
Beltrán Almería, Luis. *Los sueños de la izquierda/II*. En: El Viejo Topo. Barcelona, Intervención Cultural, febrero-marzo, n.° 137-138, 2000, pp. 50-56.
Bloch, Ernest. *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar, 1977.
Buhle, Mary Jo; Buhle, Paul; Georgakas, Dan (eds.). *Encyclopedia of the American Left*. New York & London, Garland, 1990.
Caillé, Alain. *Treinta tesis para una nueva izquierda*. En: Iniciativa Socialista, n.° 47, diciembre, 1997.

Cohn-Bendit, Daniel; Cohn-Bendit, Gabriel. *Le gauchisme. Remède a la maladie sénile du communisme*. Paris, Éditions du Seuil, 1968.
Cohn-Bendit, Daniel; Mendiluce, José María. *Por la tercera izquierda*. S.L., Ediciones de Bolsillo, 2000, p. 73.
Cotarelo, Ramón. *La izquierda: desengaño, resignación y utopía*. Barcelona, Ediciones del Drac, 1989.
Cruz Prados, Alfredo. *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*. Pamplona, EUNSA, 1999.
Cuenca, Luis Alberto de. *Necesidad del mito*. Barcelona, Planeta-Nacional, 1976.
De los Ríos, César Alonso. *La verdad sobre Tierno Galván*. Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1997.
Debray, Régis. *Alabados sean nuestros señores. Una educación política*. Buenos Aires, Sudamericana, 1999.
Dimitrof, Georges. *La unidad de la clase obrera en la lucha contra el fascismo*. Discurso pronunciado en el VII Congreso de la Internacional Comunista, el día 2 de agosto de 1935. Barcelona, Europa-América, 1935.
Dunn, John. *La agonía del pensamiento político occidental*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
Duverger, Maurice. *Sociología política*. Barcelona, Ariel, 1968, pp. 250-253.
García Santesmases, Antonio. *Repensar la izquierda. Evolución ideológica del socialismo en la España actual*. Barcelona, Anthropos, 1993.
Gorz, André. *Farewell to the Working Class. An Essay on Post-Industrial Socialism*. London, Pluto, 1987.
Giddens, Anthony. *Oltre la destra e la sinistra*. Bologna, Il Mulino, 1997.
La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia. Madrid, Taurus, 1999.
Harich, Wolfgang. *Crítica de la impaciencia revolucionaria*. Barcelona, Crítica, 1988.
Herrero, Jorge. *La imaginación subordinada. Crítica del pensamiento de la extrema izquierda*. Roma, Prospettiva, 1999.
Innerarity, Daniel. *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica en Jürgen Habermas*. Pamplona, EUNSA, 1985.
Kaufman, Gerald. *The Left. A Symposium*. London, Anthony Blond, 1966.
Kernig, C. D. *Marxismo y Democracia. Enciclopedia de conceptos básicos. Serie Conceptos Fundamentales*, v.2. Madrid, Rioduero, 1975.
Laponce, J. A.. *Left and Right. The Topography of Political Perceptions*. Toronto, Toronto University Press, 1981.
Lanzmann, Claude. *El hombre de izquierdas*. Buenos Aires, La Pléyade, 1971.
Lévy, Bernard-Henri. *La barbarie con rostro humano*. Caracas, Monte Ávila, 1978.
Lukes, Steven. *El poder. Un enfoque radical*. Madrid, Siglo XXI, 1985.
Luxemburgo, Rosa. *La Revolución Rusa y otros escritos*. Madrid, Castellote, 1975.
Madiran, Jean. *La derecha y la izquierda*. Buenos Aires, Iction, 1981.
Maritain, Jacques. *Lettre sur l'independence*. Paris, Desclée de Brouwer, 1935.

El campesino del Garona. Un viejo laico se interroga sobre el tiempo presente. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967.
Maulnier, Thierry. *Diccionario de la terminología política contemporánea*. Madrid, Rialp, 1977.
Meynaud, Jean; Lancelot, Alain. *Las actitudes políticas*. 2.ª ed. Buenos Aires, Eudeba, 1969.
Morodo, Raúl. *Tierno Galván y otros precursores políticos*. Madrid, El País Ediciones, 1987.
Mounier, Emmanuel. *Revolución comunitaria y personalista*. Bilbao, Zero, 1975.
Breve tratado sobre la mítica de izquierda. En: *Comunismo, anarquía, personalismo*. Bilbao, Zero, 1973.
Mrachkovskaia, I. M. *La crítica de V.I. Lenin al revisionismo y la época contemporánea*. Buenos Aires, Cartago, 1984.
Negro Pavón, Dalmacio. *Ontología de la derecha y la izquierda. Un posible capítulo de teología política*. En: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Madrid, año LI, n.º 76, 1999, pp. 449-487.
Metafísica del centro. En: Veintiuno. Revista de pensamiento y cultura. Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, otoño, n.º 43, 1999, pp. 101-111.
Ortega y Gasset, José. *Ideas y creencias*. En: *Obras Completas*. Tomo V: 1933-1941. 7.ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 51-65.
Del Imperio Romano. En: *Obras Completas*. Tomo VI: 1941-1946. 7.ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 381-409.
Ortiz de Landázuri, Carlos. *La última discrepancia entre Apel y Habermas: ¿democracia deliberativa o complemento constitucional supracomunitario? (Un debate sobre el destino de la Unión Europea: 1992-1998)*. Inédito.
Pereira Menaut, Antonio-Carlos. *Doce teses sobre a política*. Santiago de Compostela, Fontel, 1998.
Putnam, Hillary. *A politics of hope*. En: Times Literary Supplement. 22 de mayo de 1998, p. 10.
Ruiz Sanz, Mario. *Enrique Tierno Galván. Aproximación a su vida, obra y pensamiento*. Madrid, Universidad Carlos III-Dykinson, 1997.
Sassoon, Donald. *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century*. New York, The New Press, 1996.
Schlesinger, Arthur M. Jr. *La política de la libertad. El centro vital*. Barcelona, Dopesa, 1972.
Schmitt, Carl. *El concepto de lo «político». Teoría del partisano. Notas complementarias al concepto de lo «político»*. México, Folios, 1985.
Sérant, Paul. *Gardez-vous á gauche*. Paris, Fasquelle, 1956.
Singer, Peter. *A Darwinian Left*. New Haven, Yale University Press, 1999.
Szamuely, Tibor. *«Izquierda» y «Derecha»: la falsa dicotomía*. En: Crozier, Brian (comp.). *«Los enterraremos». Estudios de la subversión izquierdista*. México, Editores Asociados, 1973, pp. 11-32.
Voegelin, Eric. *Nueva ciencia de la política*. Madrid, Rialp, 1968.
Science, Politics and Gnosticism. Two Essays. Washington, Regnery Gateway, 1990.

VV.AA. *Destra/Sinistra. Storia e fenomenologia di una dicotomia politica*. A cura di Alessandro Campi e Ambrogio Santambrogio. Roma, Antonio Pellicani, 1997.

Zedong, Mao. *Quotations from Chairman Mao Tse-Tung*. Beijing, Foreign Languages Press, 1966.

ÍNDICE

Prólogo 9

CAPÍTULO 1. **Raymond Aron y el *mito de la izquierda***. Una crítica tradicional desde la perspectiva liberal 17
Tiempo de polémica 17
Los orígenes históricos 18
El desafío a la izquierda 21
Los problemas de la revolución igualitaria 24
Izquierda inglesa, izquierda francesa 27
La izquierda como sentimiento humanitario 28
Una perplejidad no resuelta 29
El mito: sobre la izquierda histórica 29
Comunismo y fascismo, radicalismo y moderación: sobre la izquierda contemporánea 31
Un sentimiento humanitario: sobre la izquierda eterna 35
Igualdad, libertad, organización: un concepto universal de izquierda 37
Conclusión 40

CAPÍTULO 2. **Izquierda y derecha según Norberto Bobbio**. Entre la reflexión y el compromiso 43
El escenario 43
Una definición unívoca y simple 45
La igualdad, *estrella polar* 49
El problema de la libertad 53
A la búsqueda de la izquierda 56
A la búsqueda de la derecha 57
La crisis 64
Conclusión 68

CAPÍTULO 3. **La izquierda emancipatoria**. El proyecto político de la Modernidad en Jürgen Habermas 73
Las izquierdas después de 1989 73
Rescate del marxismo y reinvención del socialismo 76
La izquierda del futuro 85
Conclusión 100

CAPÍTULO 4. **El izquierdismo de Enrique Tierno Galván**. Democracia, revolución, socialismo 103
Las circunstancias 103
La izquierda antes de la política 104
Las dos acepciones políticas de la izquierda 106
La izquierda como concepción del mundo 107
Izquierda y revolución 110
Izquierda y democracia 112
Forma perfecta y práctica de la izquierda 116
Conclusión: sobre la idea 120
Conclusión-hipótesis: sobre el autor 123

CAPÍTULO 5. **Diálogo al borde del abismo**. Aproximación a la izquierda desde el izquierdismo 129
Los términos de la discusión 129
Negación de la naturaleza humana y tendencia totalizante-totalitaria del marxismo 131
Los problemas de la organización y la acción revolucionaria 134
La construcción del socialismo y la extinción-desaparición del Estado 139
La contradicción profunda del izquierdismo: crítica *versus* revolución 141
Conclusión: desde el izquierdismo hacia la izquierda 146

CAPÍTULO 6. **La izquierda de Leszek Kolakovski**. Un intento de rescate del concepto 151
La izquierda interna del leninismo 151
Negación y construcción 152
Utopía 155
Disolución 159
La paradoja polaca 162
Conclusión 165

CAPÍTULO 7. **Izquierda e izquierdismo en el pensamiento de Lenin**. Espectro ideológico y praxis revolucionaria 167
Contra las desviaciones 167
El espectro ideológico leniniano 168
Derecha 171
Centro 172
Izquierda 173
Extrema izquierda 184
Hacia un concepto leniniano de izquierda 186
Conclusión 190

CAPÍTULO 8. **Derechas e izquierdas según Robert Spaemann**. Una perspectiva antropológica y moral 195
El planteamiento del problema 195
Izquierda y derecha, categorías políticas 197
Izquierda y derecha, categorías históricas 199
Las claves inadvertidas de la distinción 204
Categorías políticas e inclinaciones naturales 207

Izquierda, derecha y ecología 209
Conclusión 210

CAPÍTULO 9. **Thomas Molnar y el gnosticismo moderno.** Las raíces metafísicas de la izquierda 213
Signos de crisis 213
Raíces ontológicas de la izquierda 216
Las raíces ignoradas 218
Izquierda y gnosis 221
La izquierda en la cultura 226
La vigencia actual del concepto de izquierda 229
Conclusión 233

CAPÍTULO 10. **Del reformismo social al radicalismo crítico.** Richard Rorty y la restauración de una izquierda militante 235
Después de la crisis 235
Una izquierda disminuida 239
Los padres fundadores 243
La vieja izquierda 247
La nueva izquierda 250
Una interpretación histórica 255
Hacia un concepto de izquierda 258
La evolución de la izquierda norteamericana 260
El futuro 263
Conclusión 265

Epílogo 267

Apéndice. Stalin, Entre la izquierda y la derecha. Variaciones sobre el espectro leniniano 275
Stalin y la herencia del leninismo 275
El espectro ideológico leniniano 276
Evolución de los conceptos de izquierda y derecha 277
Izquierda y derecha como conceptos políticos 281
Crítica a la izquierda: contra Trotski y la oposición «ultrarrevolucionaria» 283
Crítica a la derecha: contra Bujarin y los problemas del desarrollo económico 288
Realidad y apariencia del «izquierdismo» 292
Contra el espectro ideológico trotskista. El leninismo como *verdadera izquierda* 294
Izquierda y derecha en la construcción del socialismo 299
Conclusión 302

Bibliografía 307

creative
commons
LICENCIA CREATIVE COMMONS